



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2006

---

## **"Kultprostitution im Alten Testament": Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei**

Stark, Christine

**Abstract:** Als "Tempeldirnen" und "Lustknaben" sind sie in Bibelübersetzungen zu finden. Aber gab es sie wirklich, die sogenannten Tempelprostituierten? Für den Alten Orient wird dies schon lange in Zweifel gezogen. Das Alte Testament jedoch soll Kultprostitution bezeugen, und zwar als Tätigkeit der Qedeschen. Die vorliegende Untersuchung widmet sich dieser alttestamentlichen Gruppe in detaillierten Exegesen zu sämtlichen Belegen über das Qedeschen-Wesen. Die exegetische Arbeit ist eingebettet in eine generelle Diskussion des Hypothesenkomplexes zur Kultprostitution, welche u.a. Herodots Babylonischen Logos und ausserbiblische Vergleichsgrössen wie die akkadischen qadištu-Frauen thematisiert. Die Untersuchung kommt zu folgenden Ergebnissen: Die Vorstellung von Kultprostitution speist sich aus einem Forschungsmythos. Die alttestamentlichen Qedeschen erscheinen als Kultpersonal aus der Anfangszeit Judas, die mit Opferriten und der Verehrung Ascheras in Verbindung gestanden haben, jedoch nicht als Kultprostituierte bezeichnet werden können. Bei den Stellen zu den männlichen Qedeschen ist gar keine Verknüpfung zu hurerischen Handlungen gegeben. Bei den weiblichen ist zwar eine Anlagerung des Hurerei-Vorwurfs festzustellen, dieser basiert jedoch auf dem metaphorischen Vergleich von unerwünschtem Glauben mit hurerischem Treubruch gegenüber JHWH. Bei der einzigen quasi synonymen Verwendung von Qedesche und Prostituierte (zōnāh) in Gen 38 fehlt ein kultischer Hintergrund. Es ist anzunehmen, dass hier ein Bedeutungswandel sichtbar wird, den die Qedeschen-Begrifflichkeit unter Einfluss der alttestamentlichen Hurerei-Metaphorik durchlaufen hat.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-150314>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Stark, Christine (2006). "Kultprostitution im Alten Testament": Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei. Fribourg, Switzerland / Göttingen, Germany: Academic Press / Vandenhoeck Ruprecht.

**Stark** «Kultprostitution» im Alten Testament?

# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag der Stiftung BIBEL+ORIENT,  
in Zusammenarbeit mit dem Departement für Biblische Studien  
der Universität Freiburg Schweiz,  
dem Ägyptologischen Seminar der Universität Basel,  
dem Institut für Archäologie, Abteilung Vorderasiatische Archäologie  
der Universität Bern  
und der Schweizerischen Gesellschaft  
für Orientalische Altertumswissenschaft

herausgegeben von  
Susanne Bickel, Othmar Keel und Christoph Uehlinger

## *Zur Autorin*

Christine Stark, geboren 1971 in Selb, Deutschland; 1992–1997 Studium der Theologie in Neuendettelsau, Heidelberg, Zürich und Frankfurt am Main als Stipendiatin des Evangelischen Studienwerkes Villigst e.V.; 1998–2001 Vikariat in München; seit 2001 Pfarrerin der evangelisch-lutherischen Landeskirche in Bayern (beurlaubt); Tätigkeit an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, Stipendiatin des Forschungskredits der Universität Zürich; seit 2003 Filmbeauftragte der Reformierten Medien, dem Kommunikationsunternehmen der evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz.

Christine Stark

# «Kultprostitution» im Alten Testament?

Die *Qedeschen* der Hebräischen  
Bibel und das Motiv der Hurerei

Academic Press Fribourg  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

## *Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek*

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Die Inhaltseiten wurden von der Autorin als PDF-Daten zur Verfügung gestellt.

© 2006 by Academic Press Fribourg  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN-13: 978-3-7278-1567-6    ISBN-10: 3-7278-1567-1 (Academic Press Fribourg)  
ISBN-13: 978-3-525-53021-4    ISBN-10: 3-525-53021-8 (Vandenhoeck & Ruprecht)

# Inhaltsverzeichnis

1. Problemstellung.....	1
1.1. Zur Ausgangslage.....	1
1.2. Zum Vorgehen.....	3
Aufbau.....	3
Methodische Besonderheiten.....	5
Sprachregelungen.....	6
2. Von Herodot zur Kultprostitution – Eine Forschungsgeschichte.....	8
2.1. Herodot, Vater einer Geschichte.....	8
2.1.1. Der Babylonische Logos.....	8
Hinführung.....	8
Historien I 199.....	10
Geschichte oder Geschichtchen.....	12
2.1.2. Spätere Zeugen der griechischen Antike.....	16
Strabo.....	16
Lukian.....	18
Apokryphen.....	19
2.1.3. Resümee.....	21
2.2. Geschichte eines Forschungsobjektes.....	21
2.2.1. By the Rivers of Babylon – Altorientalistik und Assyriologie.....	22
Gruppen vermeintlicher Kultprostituierter.....	22
Aktuelle Diskussionen.....	25
2.2.2. Meanwhile in the Occident – Anthropologie und Theologie.....	29
Sir James George Frazer.....	29
Einschätzung.....	35
Einige Geschichten Israels.....	35
Archäologisches.....	41
2.2.3. Women and Gender – Feministische Beiträge.....	43
2.3. Zusammenfassung und Ausblick.....	47
2.3.1. Der Gedankengang.....	48
2.3.2. Die kulturelle Bedingtheit des Blicks.....	49

3. „Kult“ und „Prostitution“ – Abgrenzungen.....	53
3.1. Definitorische Überlegungen.....	53
3.1.1. Prostitution.....	53
Ökonomische Dimension.....	54
Moralische Dimension.....	56
Definition.....	57
3.1.2. Hurerei.....	57
Wörtliche Bedeutung.....	58
Übertragene Bedeutung.....	59
Definition.....	60
3.1.3. Religiosität und Kult.....	60
Offizielle Kulte und Volksfrömmigkeit.....	61
Religiosität und Sexualität.....	62
Fruchtbarkeit und Riten.....	65
3.1.4. Differenzierungen.....	67
Mögliche Konstellationen.....	68
3.2. Ausserbiblisches antikes Vergleichsmaterial.....	70
3.2.1. <i>qdš</i> – ausserbiblisch.....	70
<i>qdšm</i> in Ugarit.....	71
<i>qadištu</i> -Frauen.....	72
<i>qdšt</i> in der Götterwelt.....	73
Zusammenfassende Auswertung.....	74
3.2.2. Fruchtbarkeit und Erotik.....	75
Götterwelten.....	75
Aschera.....	78
Hieros Gamos.....	82
Menschenwelten.....	87
Zusammenfassende Auswertung.....	90
3.2.3. Weibliches Kultpersonal.....	92
Zölibat oder Zügellosigkeit.....	92
Indische Tempeldienerinnen.....	93
Auswertung.....	95
3.3. Zusammenfassende Einschätzung.....	96
4. Die <i>Qedeschen</i> der Hebräischen Bibel.....	98
4.1. Bestandsaufnahme.....	98
4.1.1. Eine besonderes Derivation von <i>qdš</i> .....	98
4.1.2. Formenbestand.....	101
Ein mutmasslicher Beleg: Hos 12,1*.....	101

Elf masoretische Belege.....	106
4.1.3. Erste Beschreibung .....	107
4.1.4. Ein rätselhafter Beleg im Hiobbuch.....	109
Der hebräische Vers.....	109
Alte Übersetzungen.....	110
Interpretationen.....	113
Zusammenfassung.....	114
4.2. Die männlichen <i>Qedeschen</i> als abzuschaffende Kultakteure.....	115
4.2.1. Vier Notizen in den Königebüchern.....	115
Textkritik.....	116
Eine Chronik-Stelle.....	119
4.2.2. Könige und Kultfragen.....	121
Die Könige.....	121
Gemeinsamkeiten und Unterschiede.....	123
Historische Einordnung.....	126
4.2.3. <i>Qedeschen</i> und Kultformen.....	131
Kultorte: Tempel – <i>bāmôt</i> – ‚grüne Bäume‘.....	133
Aschera und andere Gottheiten.....	137
Kurzzusammenfassung.....	140
4.2.4. Frühe Übersetzungen.....	141
Septuaginta.....	141
Targum Jonathan.....	145
4.2.5. Zusammenfassende Einschätzung.....	146
4.3. Die weiblichen <i>Qedeschen</i> in anrühriger Gesellschaft.....	147
4.3.1. Dtn 23,18.....	148
Der Vers im Deuteronomium.....	148
Der Vers und sein Kontext.....	150
Der Vers und sein Folgevers.....	153
Zur Verknüpfung von V.18 und V.19.....	159
Frühe Übersetzungen.....	160
Zusammenfassung.....	164
4.3.2. Hos 4,14.....	165
Der Vers in Hos 4.....	166
Der Vers als Argument.....	168
Die rhetorische Strategie.....	170
Die <i>Qedeschen</i> in V.14.....	173
„Hurerei“ im Hoseabuch.....	174
Frühe Übersetzungen.....	178
Zusammenfassung.....	182
4.3.3. Gen 38,21f.....	183



Gen 38 in der Josefserzählung.....	184
Die story von Gen 38.....	187
Die <i>Qedeschen</i> -Verse 21 und 22.....	190
Zum semantischen Gehalt von <i>q<sup>3</sup>dešāb</i> in Gen 38.....	192
Herkömmliche Erklärungen.....	193
Semantische Verschiebung.....	194
Die Rolle Judas.....	197
Frühe Übersetzungen.....	198
Zusammenfassung.....	202
4.3.4. Zusammenfassende Einschätzung.....	203
4.4. Zusammenfassung.....	204
4.4.1. Der Befund.....	204
4.4.2. Einschätzung der Differenzen.....	205
5. Die Hurerei der <i>Qedeschen</i> – ein Erklärungsversuch.....	208
5.1. Das Motiv der religiösen Untreue.....	208
5.1.1. Die Formel in nicht-prophetischen Texten.....	209
5.1.2. Ausgestaltung des Bildes in prophetischen Texten.....	211
Hosea.....	211
Jeremia und Ezechiel.....	212
5.1.3. Zusammenfassung.....	214
5.2. Auswertung.....	215
5.2.1. Das <i>znh</i> -Motiv und die <i>Qedeschen</i> .....	215
5.2.2. Erklärungsversuch.....	217
Literaturverzeichnis.....	219
Stellenregister.....	240

# Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2005 von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich als Dissertation im Fach Altes Testament angenommen. Sie ist für die Drucklegung nur leicht überarbeitet worden.

Danken möchte ich zuallererst Prof. Dr. Thomas Krüger, auf dessen Anregung hin ich mich erst auf das Unterfangen einer theologischen Dissertation eingelassen habe. Er hat die Arbeit von ihrem ersten Gedanken an betreut und ihre Entstehung wohlwollend kritisch begleitet. Ebenso danke ich Prof. Dr. Konrad Schmid für die anregenden Diskussionen in der alttestamentlichen Sozietät und die Übernahme des Zweitgutachtens. Auch den weiteren Mitgliedern der Sozietät sei gedankt: Dr. Annette Schellenberg, Dr. Trix Gretler, Anna-Katharina Höpflinger, Veronika Bachmann, Dr. Martin Leuenberger, Felipe Blanco Wißmann, Matthias Bochow und Christian Metzenthin. Für die umsichtige Leitung des Hermeneutisch-interdisziplinären Forschungsprojekts der MentoringWerkstatt der Universität Zürich möchte ich Dr. Pascale Rondez danken. Prof. Dr. Daria Pezzoli-Olgiaati danke ich für wertvolle und anregende Diskussionen. Meine Schwester Prof. Dr. Elisabeth Stark war mir nicht nur eine stets interessierte Gesprächspartnerin, sondern auch eine grosse Hilfe bei italienischer und französischer Sekundärliteratur. Dr. Henry Sturcke sei für seine Unterstützung in Fragen des Englischen gedankt. Dr. Peter Schwagmeier danke ich für Diskussionen der aramäischen Texte. Für die Klärung althilologischer Fragen, vor allem aber für unermüdliche Korrekturarbeiten und kollegiale Beratung bedanke ich mich herzlich bei Dr. Eva Ebel. Mein Dank gilt ebenfalls Dr. Angela Rascher und Dr. Christoph Schluep für ihre Korrekturen sowie Andreas Dietrich für die Erstellung der Druckvorlage. Für die freundschaftliche Atmosphäre im Büro danke ich Katharina Frank, Dr. Georg Nicolaus und Dr. Peter Martens, und für die gute Atmosphäre im ganzen Haus sei allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern an der Zürcher Kirchgasse 9 gedankt.

Zu danken gilt es auch der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern, die mir durch die Beurlaubung vom Pfarrdienst ermöglicht hat, mich wissenschaftlich zu betätigen. Der Forschungskredit der Universität Zürich hat mich dabei finanziell unterstützt. Bedanken möchte ich mich für den Beitrag der Emil Brunner-Stiftung Zürich in Verbindung mit der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich zur Finanzierung der Druckkosten. Prof. Dr. Christoph Uehlinger und Prof. Dr. Othmar Keel danke ich für die Aufnahme in die Reihe OBO.

Mein persönlicher Dank gilt meinen Eltern und insbesondere meinem Mann Christoph Ammann.

Zürich, im Juni 2006

Christine Stark



# Inhaltsverzeichnis

1. Problemstellung .....	1
1.1. Zur Ausgangslage .....	1
1.2. Zum Vorgehen .....	3
Aufbau .....	3
Methodische Besonderheiten .....	5
Sprachregelungen .....	6
2. Von Herodot zur Kultprostitution – Eine Forschungsgeschichte.....	8
2.1. Herodot, Vater einer Geschichte .....	8
2.1.1. Der Babylonische Logos .....	8
Hinführung .....	8
Historien I 199 .....	10
Geschichte oder Geschichtchen .....	12
2.1.2. Spätere Zeugen der griechischen Antike .....	16
Strabo .....	16
Lukian .....	18
Apokryphen .....	19
2.1.3. Resümee .....	21
2.2. Geschichte eines Forschungsobjektes .....	21
2.2.1. By the Rivers of Babylon – Altorientalistik und Assyriologie .....	22
Gruppen vermeintlicher Kultprostituierter .....	22
Aktuelle Diskussionen .....	25
2.2.2. Meanwhile in the Occident – Anthropologie und Theologie .....	29
Sir James George Frazer .....	29
Einschätzung .....	35
Einige Geschichten Israels .....	35
Archäologisches .....	41
2.2.3. Women and Gender – Feministische Beiträge .....	43
2.3. Zusammenfassung und Ausblick .....	47
2.3.1. Der Gedankengang .....	48
2.3.2. Die kulturelle Bedingtheit des Blicks .....	49

3. „Kult“ und „Prostitution“ – Abgrenzungen .....	53
3.1. Definitorische Überlegungen .....	53
3.1.1. Prostitution .....	53
Ökonomische Dimension .....	54
Moralische Dimension .....	56
Definition .....	57
3.1.2. Hurerei .....	57
Wörtliche Bedeutung .....	58
Übertragene Bedeutung .....	59
Definition .....	60
3.1.3. Religiosität und Kult .....	60
Offizielle Kulte und Volksfrömmigkeit .....	61
Religiosität und Sexualität .....	62
Fruchtbarkeit und Riten .....	65
3.1.4. Differenzierungen .....	67
Mögliche Konstellationen .....	68
3.2. Ausserbiblisches antikes Vergleichsmaterial .....	70
3.2.1. <i>qdš</i> – ausserbiblisch .....	70
<i>qdšm</i> in Ugarit .....	71
<i>qadištu</i> -Frauen .....	72
<i>qdšt</i> in der Götterwelt .....	73
Zusammenfassende Auswertung .....	74
3.2.2. Fruchtbarkeit und Erotik .....	75
Götterwelten .....	75
Aschera .....	78
Hieros Gamos .....	82
Menschenwelten .....	87
Zusammenfassende Auswertung .....	90
3.2.3. Weibliches Kultpersonal .....	92
Zölibat oder Zügellosigkeit .....	92
Indische Tempeldienerinnen .....	93
Auswertung .....	95
3.3. Zusammenfassende Einschätzung .....	96
4. Die <i>Qedeschen</i> der Hebräischen Bibel .....	98
4.1. Bestandsaufnahme .....	98
4.1.1. Eine besonderes Derivation von <i>qdš</i> .....	98
4.1.2. Formenbestand .....	101
Ein mutmasslicher Beleg: Hos 12,1* .....	101
Elf masoretische Belege .....	106

4.1.3. Erste Beschreibung .....	107
4.1.4. Ein rätselhafter Beleg im Hiobbuch .....	109
Der hebräische Vers .....	109
Alte Übersetzungen .....	110
Interpretationen .....	113
Zusammenfassung .....	114
4.2. Die männlichen <i>Qedeschen</i> als abzuschauffende Kultakteure .....	115
4.2.1. Vier Notizen in den Königebüchern .....	115
Textkritik .....	116
Eine Chronik-Stelle .....	119
4.2.2. Könige und Kultfragen .....	121
Die Könige .....	121
Gemeinsamkeiten und Unterschiede .....	123
Historische Einordnung .....	126
4.2.3. <i>Qedeschen</i> und Kultformen .....	131
Kultorte: Tempel – <i>bāmôt</i> – ‚grüne Bäume‘ .....	133
Aschera und andere Gottheiten .....	137
Kurzzusammenfassung .....	140
4.2.4. Frühe Übersetzungen .....	141
Septuaginta .....	141
Targum Jonathan .....	145
4.2.5. Zusammenfassende Einschätzung .....	146
4.3. Die weiblichen <i>Qedeschen</i> in anrühiger Gesellschaft .....	147
4.3.1. Dtn 23,18 .....	148
Der Vers im Deuteronomium .....	148
Der Vers und sein Kontext .....	150
Der Vers und sein Folgevers .....	153
Zur Verknüpfung von V.18 und V.19 .....	159
Frühe Übersetzungen .....	160
Zusammenfassung .....	164
4.3.2. Hos 4,14 .....	165
Der Vers in Hos 4 .....	166
Der Vers als Argument .....	168
Die rhetorische Strategie .....	170
Die <i>Qedeschen</i> in V.14 .....	173
„Hurerei“ im Hoseabuch .....	174
Frühe Übersetzungen .....	178
Zusammenfassung .....	182
4.3.3. Gen 38,21f. ....	183
Gen 38 in der Josefserzählung .....	184

Die story von Gen 38 .....	187
Die <i>Qedeschen</i> -Verse 21 und 22 .....	190
Zum semantischen Gehalt von <i>q<sup>l</sup> dešāb</i> in Gen 38 .....	192
Herkömmliche Erklärungen .....	193
Semantische Verschiebung .....	194
Die Rolle Judas .....	197
Frühe Übersetzungen .....	198
Zusammenfassung .....	202
4.3.4. Zusammenfassende Einschätzung .....	203
4.4. Zusammenfassung .....	204
4.4.1. Der Befund .....	204
4.4.2. Einschätzung der Differenzen .....	205
5. Die Hurerei der <i>Qedeschen</i> – ein Erklärungsversuch .....	208
5.1. Das Motiv der religiösen Untreue .....	208
5.1.1. Die Formel in nicht-prophetischen Texten .....	209
5.1.2. Ausgestaltung des Bildes in prophetischen Texten .....	211
Hosea .....	211
Jeremia und Ezechiel .....	212
5.1.3. Zusammenfassung .....	214
5.2. Auswertung .....	215
5.2.1. Das <i>znb</i> -Motiv und die <i>Qedeschen</i> .....	215
5.2.2. Erklärungsversuch .....	217
Literaturverzeichnis .....	219
Stellenregister .....	240

# 1. Problemstellung

„There is probably no subject in the field of ancient Near Eastern religion on which more has been written, with so much confidence, on the basis of so little explicit evidence, than ‚cultic prostitution.‘ It is a case of conjectures that have been repeated so often, without examination of evidence, that they have turned into ‚facts.‘“ (Jeffrey H. Tigay, Deuteronomy [1996], 481)

„Ce débat n’est donc pas nouveau, mais la ‚prostitution sacrée‘ est devenue actuellement un *mythe historiographique*, c’est-à-dire une affirmation répétée de manuel en manuel, et même quelquefois dans des articles techniques, mais dont la preuve reste à la charge du lecteur, par un renversement des habitudes académiques.“ (Daniel Arnaud, prostitution sacrée [1973], 111)

## 1.1. Zur Ausgangslage

Ist „Kultprostitution“ ein historisch fassbares Phänomen oder bloss das Phantom einer bestimmten Interpretationsgeschichte? Die vorliegende Arbeit setzt sich mit dieser Frage für den Bereich des Alten Testaments auseinander und richtet ihr Interesse auf die Bedeutung der Personengruppe der *Qedeschen*. Mit dem deutschen Kunstwort *Qedeschen* werden behelfsweise die hebräischen Formen *q<sup>dešāb</sup>* / קְדִישָׁה und *qādeš* / קֹדֶשׁ samt ihrer Plurale *q<sup>dešōt</sup>* / קְדִישׁוֹת und *q<sup>dešīm</sup>* / קְדִישִׁים bezeichnet.

Die fraglichen Lexeme kommen nur an sehr wenigen Stellen vor, genau genommen elfmal innerhalb von neun Versen der Hebräischen Bibel: Gen 38,21.22; Dtn 23,18; 1Kön 14,24; 15,12; 22,47; 2Kön 23,7; Hos 4,14; Hi 36,14.<sup>1</sup> Die Verse sind derart divergent, dass auf den ersten Blick kaum ein einheitliches Bild von der Bedeutung und Funktion der *Qedeschen* zu gewinnen ist. Wohl ist klar, dass der Ausdruck etymologisch auf die Wurzel *qds* / קדש (heilig) zurückzuführen ist, aber ein naiv wörtliches Verständnis als „Heilige“ oder „Geweihete“ scheint inadäquat zu sein. Aus den alttestamentlichen Texten wird eine ablehnende Haltung gegenüber diesen Personen deutlich. Sie werden sogar an einigen Stellen mit Lexemen der Wurzel *znh* / זנה (huren) und damit mit „Hurerei“ in Verbindung gebracht (Gen 38,21.22; Dtn 23,18f.; Hos 4,14). Daher stehen sie auch unter dem Verdacht, als „Kultprostituierte“ fungiert zu haben. Dieser Annahme liegt die Überlegung zugrunde, dass die Bezeichnung *Qedeschen* auf einen kultischen Kontext schliessen lasse, während der Bezug zur Prostitution aus den Texten zu erheben sei.

---

<sup>1</sup> Durch eine Konjekture könnte im Hoseabuch eine weitere Stelle hinzukommen, vgl. hierzu 4.1.2. Abschnitt „Ein mutmasslicher Beleg: Hos 12,1\*“.



So ist trotz zunehmender Einsprüche von altphilologischer und altorientalistischer Seite gegen das Konzept Kultprostitution in der alttestamentlichen Wissenschaft bislang folgende Unterscheidung üblich: *ḥōnāh* / זונה gilt als Bezeichnung einer gewöhnlichen Prostituierten, *qēdešāh* / קדשה als diejenige einer weiblichen Geweihten, die sich im Dienste einer Gottheit oder eines Tempels prostituiert. Dementsprechend werden in der theologischen Forschung wie auch in Bibelübersetzungen für die hebräische *qēdešāh* und ihr maskulines Äquivalent *qādeš* Termini wie „sakrale Prostitution“<sup>2</sup>, weibliche und männliche „Buhle“<sup>3</sup>, „Lustknabe“<sup>4</sup>, „Tempelhurer“<sup>5</sup> und „Tempeldirne“<sup>6</sup> verwendet. Daneben findet sich die neutral klingende, die hebräische Form imitierende Übersetzung „Geweichte“<sup>7</sup>. Möglich ist auch die Umschreibung mit Hilfe einer Verbalphrase: „Kein Israelit und keine Israelitin dürfen sich dem Dienst eines fremden Gottes wiehen.“<sup>8</sup> Im Englischen sind die Termini „shrine prostitute“<sup>9</sup>, „cult prostitute“<sup>10</sup> und „temple prostitute“<sup>11</sup> geläufig.

Obwohl weit verbreitet, erweist sich eine solche Übersetzungspraxis bei näherer Betrachtung als keineswegs unproblematisch. Mit anderen Worten: Es ist nicht gesichert, ob mit den *Qedeschen* „Kultprostituierte“ oder „Tempelprostituierte“<sup>12</sup> gemeint sind. Da der biblische Befund jedoch äusserst spärlich ist, kann ihre kultische Funktion nur indirekt erschlossen werden. Die Texte geben über einzelne Kultaufgaben und verschiedene priesterliche Funktionen vielfältig und aufschlussreich Auskunft, wenn diese im Rahmen des etablierten JHWH-Kults geschehen. Jene religiösen Handlungen und kultischen Tätigkeiten jedoch, die nach Einschätzung der jeweiligen Tradentenkreise einem rechten JHWH-Dienst nicht genügen, sind polemisch verzerrt oder nur andeutungsweise dargestellt. Beispielsweise finden sich in prophetischen Texten ausführliche, literarisch als Audition bzw. Vision eingekleidete Beschreibungen der „unsachgemässen“ Nutzung des Jerusalemer Tempels

---

<sup>2</sup> Einheitsübersetzung (1980): Dtn 23,18.

<sup>3</sup> Zürcher Bibel (1931): Dtn 23,18 und Hos 4,14.

<sup>4</sup> Zürcher Bibel (1931) und Einheitsübersetzung (1980): Hi 36,14.

<sup>5</sup> Luther Bibel (1984): Dtn 23,18 und alle Stellen der Königebücher (1Kön 14,24; 15,12; 22,47; 2Kön 23,7). Elberfelder (1993): alle Stellen der Königebücher.

<sup>6</sup> Luther Bibel (1984): Dtn 23,18 und Hos 4,14. Elberfelder (1993): Hos 4,14.

<sup>7</sup> Zürcher Bibel (1931): alle Stellen der Königebücher. Einheitsübersetzung (1980) verwendet ebenfalls nur für die Königebücher „Hierodulen“. Elberfelder (1993): Gen 38,21f.; Dtn 23,18.

<sup>8</sup> Gute Nachricht (1997) für Dtn 23,18; hier ist im Deutschen statt von Prostitution von Fremdgötterkult die Rede, was im Hebräischen so nicht expliziert wird; zu Dtn 23,18 s.u. 4.3.1.

<sup>9</sup> New International Version (1984).

<sup>10</sup> New American Standard Bible (1995).

<sup>11</sup> New Revised Standard Version (1989).

<sup>12</sup> Da sich eine Binnenunterscheidung zwischen *Kult*- und *Tempel*prostitution als überflüssig erwiesen hat, werden im Folgenden „Kultprostitution“, „Tempelprostitution“ oder „sakrale Prostitution“ synonym verwendet.

(vgl. Jer 7 und Ez 8). Hier signalisiert bereits der spezifische Kontext der Prophetenbücher eine bestimmte parteiische Perspektive, die den Informationswert der Berichte relativiert. Dennoch kann mit der gebotenen methodischen Sorgfalt von der Polemik im Text auf mögliche zugrunde liegende Umstände geschlossen werden. Die Sache wird aber bedeutend schwieriger, wenn statt detaillierter Ausführungen lediglich verstreute und zudem knappe Andeutungen vorliegen, wie es bei den *Qedeschen* der Fall ist.

Doch nicht nur der biblische Ausgangsbefund ist dünn und unklar, sondern auch das Konzept „Kultprostitution“ erweist sich als weit weniger eindeutig als zu vermuten wäre. Hypothesen über eine derartige Einrichtung im gesamten antiken Orient und auch in der westlichen Antike bis in die römische Zeit wurden in den letzten Jahrzehnten in den Disziplinen Altorientalistik, Assyriologie und Altphilologie kritisch überprüft und revidiert. Ja es scheint gar, als seien die alttestamentlichen *Qedeschen* die letzte Gruppe sog. Kultprostituierten, die als einigermaßen gesichert gelten könne. Die Revision einzelner Forschungsaussagen zu bestimmten (vermeintlichen) Kultprostituierten hat jedoch dazu geführt, dass die Vorstellung von antiken – hauptsächlich orientalischen – orgiastischen Fruchtbarkeitskulten und entsprechenden Kultfunktionären generell überdacht wird. Möglicherweise liegt hier weniger ein historisch erschliessbares Phänomen vor als ein problematisches, auf fragwürdigen Hypothesen fussendes Konstrukt. Jedenfalls mehren sich die Stimmen, die an der historischen Existenz einer „Kultprostitution“ im strengen Sinne Zweifel anmelden, wie die eingangs aufgeführten Zitate illustrieren.

Unter diesen Voraussetzungen eines begrenzten biblischen Zeugnisses einerseits und einer kritisch zu reflektierenden Forschungshypothese andererseits widmet sich die vorliegende Untersuchung zur Kultprostitution den alttestamentlichen *Qedeschen* und der Frage, in welcher Weise ihre Verknüpfung zum Stichwort der „Hurerei“ zu verstehen ist.

## 1.2. Zum Vorgehen

### *Aufbau*

Um sich der Thematik der Kultprostitution anzunähern, soll zunächst auf die forschungsgeschichtliche Diskussion eingegangen werden. Dazu gehört in diesem Fall auch die Frage nach dem eigentlichen Forschungsgegenstand (2.). Die Beschäftigung mit der Forschungsgeschichte zeigt, dass Aussagen über Kultprostitution häufig unter Bezugnahme auf Ergebnisse aus verschiedenen Disziplinen erfolgen und auf komplexen Konstruktionen basieren. Es ist nicht einfach, die Konzepte voneinander zu trennen und einzelne Schwerpunkte heraus zu arbeiten. Häufig erweisen sich vermeintlich eindeutige Belege für das Vorkommen von Kultprostitution als Ergebnis von Zirkelschlüssen, die nicht selten unter Einbezug biblischer

Stellen vorgebracht werden.<sup>13</sup> Werden jedoch die einzelnen Bestandteile der jeweiligen Argumentation separat betrachtet, erweist sich die suggerierte Eindeutigkeit oft als trügerisch. Vielen Argumentationen zur Kultprostitution ist dabei gemeinsam, dass sie auf den antiken Geschichtsschreiber Herodot rekurren. Es bietet sich daher an, bei ihm und seinen Ausführungen zur babylonischen Tempelprostitution einzusetzen, ehe die aktuelle altorientalistische Forschungsdiskussion dargestellt wird. Eine ähnlich bedeutende Rolle für das Thema Kultprostitution spielt Sir James Frazer, der im 19. Jahrhundert den Terminus „sacred prostitution“ geprägt hat. Deshalb ist auf Frazers religionswissenschaftliche und ethnologische Ausführungen zum Thema einzugehen. Schliesslich soll auch der Forschungsstand zur Kultprostitution in der alttestamentlichen Wissenschaft unter besonderer Berücksichtigung feministischer Ansätze dargestellt werden. Dabei wird sich zeigen, wie sehr die Wahrnehmung des Forschungsobjekts von der kulturellen Situierung der jeweiligen Interpretinnen und Interpreten geprägt ist. So zeigt sich gerade am Beispiel „Kultprostitution“, dass es das in der Forschung thematisierte Phänomen nie unabhängig von bestimmten Interpretationen gibt, die massiv vom jeweiligen historisch-kulturellen Kontext der Interpretierenden imprägniert sind.

Im Anschluss an den forschungsgeschichtlichen Überblick stellt sich dann die Aufgabe, den Bestand dessen zu sondieren, was gemeinhin unter Kultprostitution verstanden wird, und was darunter verstanden werden kann (3.). Hierbei gilt es einerseits, die Problematik der Verknüpfung von Sexualität, besonders von Prostitution, mit Religion zu thematisieren, um Begrifflichkeiten zu klären und die in der Sekundärliteratur zum Thema geäusserten Verknüpfungen kritisch zu hinterfragen. Andererseits ist auch das ausserbiblische Vergleichsmaterial zu diskutieren, das zur Debatte über Kultprostitution herangezogen wird. Hierbei sind unmittelbare Vergleichsgrössen zu den *Qedeschen* wie die ugaritischen *qdšm* gleichermassen interessant wie Forschungsobjekte, die mit dem Gedanken kultisch vollzogener Sexualität verknüpft werden, wie beispielsweise die sog. „Heilige Hochzeit“. Beides, die eher theoretisch-definitische Abgrenzung von Prostitution und Hurerei sowie die Diskussion des ausserbiblischen Materials, erfolgt vor der exegetischen Betrachtung zu den *Qedeschen*, um das Feld der möglichen Anknüpfungspunkte zu sichten.

Die exegetische Arbeit im eigentlichen Sinn eröffnet mit einer Darstellung des leicht zu überblickenden Textbestands zu den biblischen *Qedeschen* (4.1.). Dieser weist einerseits eine breite Streuung über verschiedene Textsorten und Bücher auf und legt andererseits eine Unterscheidung hinsichtlich männlicher und weiblicher *Qedeschen* nahe. Lediglich in einem Vers, nämlich in Dtn 23,18, werden beide Genera gemeinsam genannt. Bei den rein maskulinen Belegen fehlen Verknüpfungen zum Stichwort der „Hurerei“, die ein Verständnis als „Buhlknabe“ rechtfertigen würden. Anders sieht es bei den weiblichen *Qedeschen* aus: Bei den zwei einzigen Stellen mit ausschliesslich femininen Belegen, Gen 38,21.22 und Hos 4,14, ist der Bezug zur „Hurerei“ überdeutlich, und bei der Nennung beider

---

<sup>13</sup> Dass gerade bei Gen 38, einer der wichtigsten biblischen Referenzstellen zur sog. Kultprostitution, jeglicher kultische Rahmen fehlt, wird häufig übersehen. Zu Gen 38 s.u. 4.3.3.

Genera in Dtn 23,18 ist ein solcher durch den Kontext gegeben. Dieser Befund nötigt zu einer differenzierenden Betrachtung, die jeweils auch das Genus der erwähnten *Qedeschen* einbezieht. In einem ersten grösseren Durchgang werden die rein maskulinen Belege untersucht, für die mit Ausnahme von Hi 36,14 eine Konzentration auf die Königebücher festzustellen ist (4.1.4. und 4.2.). Die anschließende Exegese zu den femininen Belegen orientiert sich im Vorgehen jeweils an den spezifischen Eigenarten der betreffenden Texte und zieht dabei auch vermehrt Terminologie und Methodik der Genderforschung heran (4.3.). Insbesondere die Differenzierung von biologischem Geschlecht (*sex*) und gesellschaftlich variabler Geschlechterrolle (*gender*) ist nicht nur aufgrund der erstaunlichen Unterscheidbarkeit des biblischen *Qedeschen*-Befunds in „männliche“ und „weibliche“ Belege hilfreich, sondern ermöglicht darüber hinaus eine Erklärung der einseitigen Anlagerung des Hurereimotivs an die weiblichen *Qedeschen*. Dieses wurde erst sekundär auf ihre männlichen Kollegen übertragen, nicht zuletzt in den verschiedenen Bibelübersetzungen.

Bei der Thematisierung des Hurereimotivs im Zusammenhang mit den *Qedeschen* ist zu beobachten, dass das Motiv in metaphorischer Sprache beheimatet ist und dem polemischen Vergleich des Abfalls von JHWH mit einem hurerischen Beziehungsbruch der Gottesbeziehung dient (5.). So wird der Grossteil sämtlicher biblischer Belege zur Wurzel *זנה* / *זנה* (*huren*), in solch übertragener Weise verwendet. Und eben diese polemische Verwendung findet sich u.a. in der Nähe von Textpassagen, wo auch *Qedeschen* erwähnt werden.<sup>14</sup> Nicht zuletzt diese Nähe hat m.E. die Auffassung begünstigt, die *Qedeschen* könnten an hurerischen Handlungen beteiligt gewesen sein. Explizit ausgeführt findet sich dies allerdings an keiner der erwähnten Stellen. Vielmehr liegt die Verbindung der *Qedeschen* mit dem Vorwurf des hurerischen Abfalls darin begründet, dass ihr Verhalten bzw. ihre Funktion ebenfalls als kultische Untreue eingeschätzt wird. Diesem Gedankengang, der bereits in der Auseinandersetzung mit den Belegen zu den weiblichen *Qedeschen* aufblitzt, wird abschliessend nachgegangen.

### *Methodische Besonderheiten*

Die exegetische Schwerpunktsetzung, v.a. die Akzentuierung synchroner und diachroner Herangehensweisen, wird jeweils an den Gegebenheiten der konkreten Bibelpassage ausgerichtet. Die Verwendung der Genderterminologie erweitert hierbei den exegetischen, aber auch den hermeneutischen Zugang. Um Zirkelschlüsse zu vermeiden, sollen die einzelnen *Qedeschen*-Verse zunächst je für sich exegisiert und erst danach durch Vergleiche aufeinander bezogen werden. Es wird sich zeigen, dass dem Verständnis dessen, was *Qedeschen* nun genau sind, aufgrund der knappen Auskünfte über sie enge Grenzen gesetzt sind. Dies spiegelt sich bereits in den ältesten Übersetzungen wider, weswegen beispielhaft die Septuaginta und die Targume zu dem jeweiligen Verständnis, das ihrer Übersetzung zugrunde liegt, befragt werden. Der Einbezug von Übersetzungen bietet einen eigenen Bei-

<sup>14</sup> Am deutlichsten geschieht dies in Hos 4; s.u. 4.3.2.

trag zur Einschätzung oder auch Eingrenzung möglicher Bedeutungsspektren der *Qedeschen*-Begrifflichkeit, denn gerade die in einer und durch eine Übersetzung transportierten Sinnaspekte können jedes weitere und damit auch unser heutiges Verstehen beeinflussen.

Der griechische Text der Septuaginta (LXX) ist ab dem 3. Jahrhundert v.Chr. aus dem alexandrinischen Judentum hervorgegangen. Seitenblicke in die griechische Überlieferung sind freilich mit Vorsicht zu genießen, da die LXX wie jede andere Übersetzung auch immer schon eine Interpretation des jeweiligen Originaltextes darstellt. Dazu kommt, dass hinsichtlich der einzelnen biblischen Bücher „wörtlichere“ von „freieren“ Übersetzungsstrategien unterschieden werden können.<sup>15</sup> Bei der Verhältnisbestimmung von LXX und masoretischem Text (MT) sind Differenzen, die nicht durch andere hebräische Lesarten (v.a. aus Qumran-Funden) gestützt werden, nicht zwangsläufig auf eine nur hypothetisch zu rekonstruierende, differente *Vorlage* zurückzuführen, sondern können auch als bewusste, sprachliche oder exegetische Übersetzungsentscheidungen erklärt werden.<sup>16</sup> Dies ist in den konkreten Fällen jeweils zu prüfen. Ausserdem ist „die Situation denkbar, daß der Übersetzer an Stellen, an denen er seine Vorlage nicht genau verstand, sich bei dem Versuch, dem Text einen Sinn zu geben, an dem orientierte, was ihm exegetische Traditionen seiner Gemeinde oder der allgemeine kulturelle Horizont seiner Zeit vorgaben.“<sup>17</sup>

Die Targumliteratur als aramäische Übersetzung des hebräischen Textes hat diesen zum religiösen Gebrauch innerhalb der jüdischen Gemeinschaft dauerhaft weiter tradiert. Die Targume sind Zeugen *sui generis* der frühen Wirkungs- und Interpretationsgeschichte der biblischen Texte. Diese aramäische Literatur erhält zunehmend Aufmerksamkeit in der theologischen Forschung, obwohl ihre zeitliche und geographische Einordnung und damit auch die Einschätzung ihrer historischen Bedeutung einige Schwierigkeiten bereitet. So können im vorliegenden Rahmen zwar nicht Fragen zur Entstehungszeit und wechselseitigen Abhängigkeit der einzelnen Targumtraditionen diskutiert werden, doch ergänzt ein Seitenblick in diese Literaturform die Bandbreite der Verständnismöglichkeiten von *q̣dešôt* und *q̣dešîm* um ein weiteres Moment. Da sich diese Übersetzungen innerhalb des semitischen Sprachraums bewegen, müssen sie einen geringeren sprachlichen Graben zum hebräischen Original überwinden als die Septuaginta.<sup>18</sup>

### *Sprachregelungen*

Im vorliegenden Zusammenhang werden sexuell konnotierte Zuschreibungen thematisiert und damit zwangsläufig Fragen zu Geschlechtlichkeit und dem Verhältnis der Geschlechter berührt, weshalb ein hohes Mass an begrifflicher Klarheit angestrebt wird. Auch ist eine differenzierte Wahrnehmung der androzentrischen Sprache alter Texte gefordert, in deren Wortwahl Frauen systematisch unterrepräsentiert sind. Freilich sind sie „nicht überall dort ausgeschlossen, wo nur von

---

<sup>15</sup> Vgl. Tov, *Biblical Research* (1997), 17ff. Den auslegenden Charakter von Übersetzungen nennt Rösel, *Übersetzung* (1994), bei seinen „Studien zur Genesis–Septuaginta“ bereits im Haupttitel: „Übersetzung als Vollendung der Auslegung“.

<sup>16</sup> Tov, *Biblical Research* (1997), spricht von „inner-translational factors“ (40), nach deren Abschluss erst eine von MT verschiedene *Vorlage* angenommen werden solle.

<sup>17</sup> Rösel, *Übersetzung* (1994), 17.

<sup>18</sup> Eine grundlegende Einleitung mit weiterführenden Hinweisen bietet Gleßmer, *Einleitung* (1995). Gleßmer gibt a.a.O. 6 zu bedenken, dass eine Bestimmung aufgrund orthographischer und morphologischer Kriterien zwar Aufschlüsse über eine konkrete (spätere) Tradierungs-etappe bietet, „jedoch nicht eindeutig auf die Ursprungssituation eines Textes zurückschließen“ lässt.

Männern die Rede ist, sondern sie sind vielmehr überall in der inklusiven Sprache der Rechts- und Kulttexte da mitgemeint und also eingeschlossen, wo sie nicht ausdrücklich ausgenommen sind<sup>19</sup>. Dies gilt v.a. dann, wenn ein kollektiver Begriff vorliegt, der zwar grammatisch maskulin konstruiert ist, aber mit hoher Wahrscheinlichkeit sowohl Männer als auch Frauen umfasst.<sup>20</sup> Die untersuchte Gruppe wird mit dem Kunstwort *Qedeschen* bezeichnet, das beide Geschlechter einschliesst. Daneben findet sich die Schreibweise beider Geschlechter in einem Wort in folgender Weise: „Israelit/innen“. Für den alttestamentlichen Gottesnamen sind in Imitation des Tetragramms die Kapitälchen der Konsonanten gewählt: JHWH. Insgesamt richtet sich der Fokus auf dasjenige Korpus biblischer Schriften, das üblicherweise, aber nicht mehr unumstritten als „Altes Testament“ bezeichnet wird. Dieser Begriff kann und soll nicht vollständig vermieden,<sup>21</sup> wohl aber durch die Bezeichnung „Hebräische Bibel“ variiert werden.

---

<sup>19</sup> Crüsemann, Tora (1992), 194.

<sup>20</sup> Dies gilt beispielsweise für die *b'ne jisra'el* / בני ישראל (wörtlich: „Söhne Israels“), die in den meisten Fällen beide Geschlechter umfassen und daher als „Kinder Israels“ übersetzt werden können. Das Vorhandensein expliziter Nennungen der „Töchter Israels“ bestätigt die Notwendigkeit einer Hervorhebung in den Ausnahmefällen, die ausschliesslich Frauen benennen sollen, wie dies interessanterweise gerade in einem der zentralen Texte zur Problematik der Kultprostitution, Dtn 23,18, geschieht; s.u. 4.3.1.

<sup>21</sup> Ich bin mir der Problematik eines missverständlichen Umgangs mit den Adjektiven „alt“ und „neu“ durchaus bewusst, wenn auch die Frage offen bleibt, ob die Debatte um das „alte“ Alte Testament den pejorativen Aspekt ungewollt wieder verstärkt hat, der dem Adjektiv „alt“ keineswegs zwingend anhaften muss. Problematisch wird die Rede vom „Alten Testament“ erst dann, wenn das „Alte“ im Sinne von „veraltet“ verstanden wird.

## 2. Von Herodot zur Kultprostitution – eine Forschungsgeschichte

Ehe kritisch geprüft werden soll, ob und inwieweit in der Hebräischen Bibel von „Tempelprostitution“ die Rede ist bzw. die dort genannten *Qedeschen* als „Kultprostituierte“ fungiert haben, sei die Diskussion dieser Vorstellung innerhalb der Forschung dargestellt. Der Begriff Kultprostitution ist mit diversen Hypothesen aufgeladen, die aus verschiedenen Quellen gespeist werden. Aufgrund dieser Diversität ist auch die Forschungsgeschichte weit verzweigt, deren wichtigste Etappen im Folgenden aufgeführt werden. Den Anfang hierfür setzt weder uraltes Gestein noch die Hebräische Bibel oder ihr Umfeld, sondern ein Text des Griechen Herodot über das antike Babylon. Da Herodot zumeist als Forscher, sei es als Historiker oder Ethnograph, wahrgenommen wird, soll er trotz seines Quellencharakters innerhalb des forschungsgeschichtlichen Teils diskutiert werden (2.1.). Anschliessend werden die an der Diskussion zur Kultprostitution beteiligten Fächer sowie der feministische Beitrag dargestellt (2.2.) und ein Ausblick zum weiteren Umgang mit ebendieser Hypothese entworfen (2.3.).

### 2.1. Herodot, Vater einer Geschichte

Im ersten Buch seiner umfangreichen *Historien* berichtet Herodot von Halikarnass (ca. 485–425 v.Chr.) Vorgänge an einem von ihm als Aphrodite-Tempel bezeichneten Heiligtum in Babylon. Diese Episode innerhalb des sog. Babylonischen Logos<sup>22</sup> ist der Ausgangs- und immer wieder bemühte Referenzpunkt der Debatte um Kultprostitution. Gerade hier soll nun ebenfalls eingesetzt werden, um die besagte Stelle sowie ihre antike Rezeption und Wirkung genauer zu betrachten und aktuelle Bezugnahmen in der Forschung einschätzen zu können.

#### 2.1.1. Der Babylonische Logos

##### *Hinführung*

Herodot steht an den Anfängen der Historiographie überhaupt und wird gar mit dem Beinamen *pater historiae* geehrt.<sup>23</sup> Von modernen Ansprüchen an historische, geographische und ethnologische Aussagen ist er freilich Jahrtausende entfernt.

---

<sup>22</sup> Hdt. I 178–200; der entscheidende Text Hdt. I 199 steht fast am Ende des Logos.

<sup>23</sup> Dieser Ehrentitel stammt von Cicero, vgl. ders. *De legibus* I, 5, und *De oratore* II, 55.

Den Stoff seiner Historien gestaltet Herodot sprachlich kunstvoll und bleibt zugleich inhaltlich frei, indem er kleinere und grössere Exkurse über das Privatleben bestimmter Herrscherfiguren einschaltet. Er entwirft eine Gesamtschau von Geschichte in Form einer Erkundung der Welt, die den Zweck verfolgt, einerseits die politischen Spannungen und kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Ἕλληνες und den Βάρβαροι darzustellen, andererseits die kulturelle Entwicklung und Bedeutung der Hellenen hervorzuheben. In den Πέρσαι nehmen die „Barbaren“ am mächtigsten Gestalt an. Herodot geht weder nach heutigen Massstäben streng wissenschaftlich objektiv vor, noch liegt es ihm daran, sich als Münchhausen der Antike zu inszenieren. Ihn der Lüge zu bezichtigen,<sup>24</sup> wird ihm ebenso wenig gerecht, wie seine Darstellungen als Presseberichte einer Nachrichtenagentur verstehen zu wollen.<sup>25</sup>

Hilfreich ist die Einschätzung der Perspektive Herodots als die eines Touristen, der Fremdes mit in der Heimat Bekanntem vergleichend betrachtet und dabei eine gewisse Schaulust gegenüber Fremdartigem entwickelt, um sich im Umkehrschluss der eigenen Herkunft und Kultur zu vergewissern.<sup>26</sup> Dabei stehen ihm weder ein elaboriertes ethnographisches Instrumentarium noch eine ausgefeilte Geschichtstheorie zur Verfügung. So mischen sich Informationen, die im Nachhinein anhand weiterer literarischer und archäologischer Befunde verifiziert oder falsifiziert werden können, mit persönlichen Kommentaren und anekdotenhaftem Stoff. Fehlt externes Material zur Überprüfung der herodoteischen Darstellung, fällt eine Einschätzung schwer. Jedenfalls erweisen sich die hier interessierenden Schilderungen Mesopotamiens bei näherer Betrachtung als Beispiel einer eigenwilligen Sichtweise auf eine Welt, die Herodot wohl nie mit eigenen Augen gesehen hat.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Zur Diskussion vgl. Pritchett, Liar School (1993); allerdings klagt Pritchett selbst völlige Glaubwürdigkeit für Herodot ein und übersieht seinerseits die Vielfarbigkeit der Historien. Bereits in der Antike war Herodots Glaubwürdigkeit umstritten, vgl. hierzu Wilhelm, Marginalien (1990), 505–507.

<sup>25</sup> Zu dieser Spannung fragt Rollinger, Babylonischer Logos (1993), 187, rhetorisch: „Es ist tatsächlich zu fragen, inwieweit man dem Genie Herodots gerecht werden kann, indem man seine Angaben als ‚Übertreibungen‘, ‚Erinnerungsfehler‘, seinen Arbeitsstil als ‚willkürliches Aufnehmen von Angaben Einheimischer‘, ‚Hineinfragen‘ etc. charakterisiert? Kann man den Griechen und dessen Einmaligkeit nicht viel angemessener beurteilen, wenn man davon abgeht, in ihm den Prototypen des neuzeitlichen Historikers erkennen zu wollen, sondern ihn vielmehr als den ersten Verfasser eines gewaltigen Prosawerkes mit historischen Intentionen sieht, bei dem die Grenze zur Dichtung aber wohl noch fließend ist und eigene Konstruktionen, gedankliche und systematische Ausformung der Dinge und Bewohner dieser Welt, geschichtsphilosophische Konzepte einen viel breiteren Raum einnehmen, als die communis opinio der Herodot-Betrachtung gewillt ist, anzunehmen?“

<sup>26</sup> So meint Redfield, Tourist (1985), 99 (Herv. original): „Herodotus often appears as just such a ‚wondering stranger‘ or, as we would say, *tourist* (one gloss for *theoria* is ‚tourism‘), and his relativism seems just such a tourist’s relativism. The tourist, after all, goes abroad to see people different from himself; it is wonderful that they are different, but there is nothing to wonder about in this, since people simply do differ and it is enjoyable that they do.“ Neben dieser Darstellung Herodots als Tourist analysiert Redfield dessen Vorliebe für symmetrische, d.h. einander entsprechende Phänomene (a.a.O. 103ff.) und die Unterscheidung der Völkerwelt in



*Historien I 199*

Gegen Ende des Babylonischen Logos steht die Schilderung eines Brauchs an einem Aphrodite-Tempel, demzufolge sich dort jede Babylonierin einmal in ihrem Leben gegen Bezahlung mit einem Fremden einlassen müsse. Dazu sässen die Frauen in Reihen im Tempelgelände, während die Männer hindurch gingen, um eine auszuwählen, mit der sie gegen eine beliebige, als heilig geltende Bezahlung ausserhalb des Heiligtums sexuell verkehrten.

In Hdt. I 199 ist zu lesen:<sup>28</sup>

ὁ δὲ δὴ αἰσχιστος τῶν νόμων ἐστὶ τοῖσι Βαβυλωνίοισι ὅδε. δεῖ πᾶσαν γυναῖκα ἐπιχωρίην ἱζομένην ἐς ἱρὸν Ἀφροδίτης ἄπαξ ἐν τῇ ζόῃ μειχθῆναι ἀνδρὶ ξείνῳ. πολλαὶ δὲ καὶ οὐκ ἀξιεύμεναι ἀναμίσγεσθαι τῇσι ἄλλῃσι οἷα πλούτῳ ὑπερφρονέουσαι, ἐπὶ ζευγέων ἐν καμάρῃσι ἐλάσασαι πρὸς τὸ ἱρὸν ἐστᾶσι, θεραπῆν δέ σφι ὀπισθε ἔπεται πολλή. αἱ δὲ πλεῖνες ποιεῦσι ὧδε· ἐν τεμένει Ἀφροδίτης κατέαται στέφανον περὶ τῇσι κεφαλῇσι ἔχουσαι θώμιγγος πολλαὶ γυναῖκες· αἱ μὲν γὰρ προσέρχονται, αἱ δὲ ἀπέρχονται. σχοινοτενέες δὲ διέξοδοι πάντα τρόπον ὁδῶν ἔχουσι διὰ τῶν γυναικῶν, δι' ὧν οἱ ξεῖνοι διεξιόντες ἐκλέγονται. ἔνθα ἐπεὰν ἴζηται γυνή, οὐ πτότερον ἀπαλλάσσεται ἐς τὰ οἰκία ἢ τίς οἱ ξείνων ἀργύριον ἐμβαλὼν ἐς τὰ γούνατα μειχθῇ ἔξω τοῦ ἱροῦ. ἐμβαλόντα δὲ δεῖ εἰπεῖν τοσόνδε· Ἐπικαλέω τοι τὴν θεὸν Μύλιττα. Μύλιττα δὲ καλέουσι τὴν Ἀφροδίτην Ἀσσύριοι. τὸ δὲ ἀργύριον μέγαθός ἐστι ὅσον ὦν· οὐ γὰρ μὴ ἀπώσεται· οὐ γὰρ οἱ θέμις ἐστί· γίνεται γὰρ ἱρὸν τοῦτο τὸ ἀργύριον. τῷ δὲ πρώτῳ ἐμβαλόντι ἔπεται οὐδὲ ἀποδοκιμᾶ οὐδένα. ἐπεὰν δὲ μειχθῇ ἀποσιωσαμένη τῇ θεῷ ἀπαλλάσσεται ἐς τὰ οἰκία, καὶ τῷπὸ τούτου οὐκ οὕτω μέγα τί οἱ δώσεις ὥς μιν λάμψαι. ὅσαι μὲν νυν εἰδὲός τε ἐπαμμέναι εἰσὶ καὶ μεγάθεος, ταχὺ ἀπαλλάσσονται, ὅσαι δὲ ἄμορφοι αὐτέων εἰσὶ, χρόνον πολλὸν προσμένουσι οὐ δυνάμεναι τὸν νόμον ἐκπλῆσαι· καὶ γὰρ τριέτεα καὶ τετραέτεα μετεξέτεραι χρόνον μένουσι. ἐνιαχῇ δὲ καὶ τῆς Κύπρου ἐστὶ παραπλήσιος τούτῳ νόμος.

Der folgende Brauch verstößt am meisten gegen den Anstand bei den Babyloniern: Jede Babylonierin muß sich einmal in ihrem Leben in den Tempel der Aphrodite setzen und einem fremden Manne hingeben. Viele Frauen, die sich nicht unter die Masse mischen wollen, weil sie reich und hochmütig sind, fahren in einem gedeckten Wagen zum Tempel und stehen da; zahlreiche Dienerschaft begleitet sie. Die meisten Frauen aber machen es so: Sie sitzen im Tempel der Aphrodite und tragen eine fadengeflochtene Binde um den Kopf. Viele sind zu gleicher Zeit da; die einen kommen, die anderen gehen. Schnurgerade Gassen ziehen sich kreuz und quer durch die Reihen der Wartenden, und die fremden Männer schreiten hindurch und wählen aus. Hat sich eine Frau hier einmal niedergelassen, dann darf sie nicht eher nach Hause zurückkehren, als bis ein Fremder ihr Geld in den Schoß geworfen und ihr außerhalb des Heiligtums beigewohnt hat. Beim Zuwerfen des Geldes braucht er nur die Worte zu sprechen:

---

„soft peoples and hard peoples“ (a.a.O. 109). Schon Sayce, *Ancient Empires* (1884), notiert im Vorwort xiii: „Herodotos was a mere tourist, unable to speak the language of the country, and furnished with no instructions to cultivated natives.“

<sup>27</sup> Immer wieder wird die Frage diskutiert, ob und wie lange sich Herodot in Babylon aufgehalten habe. Eine gewissenhafte Untersuchung hierzu, die zu einer negativen Antwort kommt, legt Rollinger, *Babylonischer Logos* (1993), vor. Einen persönlichen Aufenthalt Herodots in Assyrien/Babylonien bestreitet ebenfalls schon Sayce, *Ancient Empires* (1884), xix: „[W]e find sufficient evidence that Herodotos never visited either Upper Egypt or Babylonia [...] and that consequently the information he gives about these countries cannot be reported at first hand.“

<sup>28</sup> Textausgabe: *Herodoti Historiae*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Carolus Hude, 3a editio, Oxford 1927, Bd. 1, reprinted 1940 (*Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*).

„Ich rufe dich zum Dienste der Göttin Mylitta.“ So heißt nämlich Aphrodite bei den Assyern.<sup>29</sup> Die Größe des Geldstückes ist beliebig. Die Frau weist das Geld nicht zurück, weil sie es nicht darf; denn es ist heiliges Geld. Sie folgt dem ersten, der es ihr zuwirft. Sie lehnt keinen ab. Wenn sie sich hingeeben hat, ist ihre Pflicht gegen die Göttin erfüllt, und sie kehrt nach Hause zurück. Später kann man ihr bieten, soviel man will; man wird sie nicht noch einmal gewinnen. Die Schönen und Stattlichen kommen sehr schnell davon, die Häßlichen unter ihnen aber müssen lange warten und kommen nicht dazu, den Brauch zu erfüllen. Drei, vier Jahre müssen manche bleiben. Auch an manchen Orten auf Kypern herrscht ein ähnlicher Brauch.<sup>30</sup>

Bereits zu Beginn bezieht der Autor explizit Position und teilt seine eigene Einschätzung mit, wenn er einleitend (und das Interesse der Leser/innen anheizend) davon spricht, dass sogleich die *schändlichste* (αἰσχιστος, I 199, 1) der babylonischen Sitten berichtet werde. Hinsichtlich des Brauchs selbst fällt die einen Rahmen bildende Betonung der *Einmaligkeit* jenes nicht-ehelichen Verkehrs gegen Bezahlung auf, wenn anfangs festgestellt wird, dies geschehe nur einmal im Leben einer Babylonierin (I 199, 1), und kurz vor Schluss beteuert wird, die vom Tempel heimgekehrten Frauen seien zu keinem Preis mehr käuflich (I 199, 5). Offen bleibt, ob in dem von Herodot dargestellten Zusammenhang von *Ehebruch* gesprochen werden kann, da weder der Familienstand der Männer noch der der als γυναῖκες bezeichneten Frauen erwähnt ist. An keiner Stelle wird deutlich, ob jener Aufenthalt der Frauen im Tempel vor, während oder nach einer Ehe stattfinden soll.<sup>31</sup>

Für den eigentlichen Akt werden Medium-/Passivformen des Aorists von μέγνυμι verwendet (I 199, 1.3.4), das neben „mischen, sich mischen“ im Medium/Passiv „sexuellen Verkehr miteinander haben“ bedeutet, ohne dass eine Abwertung als moralisch anrühig bzw. ungesetzlich oder ehebrecherisch mitschwingt.<sup>32</sup> Keinen Zweifel sollen die Leser/innen darüber haben, dass die Handlung *ausserhalb* (ἔξω τοῦ ἱεροῦ, I 199, 3) des Tempels stattfindet, die *Bezahlung* jedoch, die vor dem Verlassen erfolgt, als ἱερὸν (I 199, 4) nicht der Frau, sondern dem Tempel zugute kommt.

<sup>29</sup> Wie auch bei anderen für seine griechische Leserschaft fremden Gottheiten fügt Herodot eine „religiöse Übersetzung“ des Namens Μύλιττα hinzu. Vgl. hierzu Harrison, Divinity (2000), Kapitel 8 „Foreign Gods and Foreign Religion“, 208–222, sowie Appendix 2 „The names of the gods“, 251–264. Zur Diskussion dieses Namens vgl. Wilhelm, Marginalien (1990), 505 Anmerkung 1. „Assyrer“ ist an dieser Stelle synonym zu „Babylonier“ zu verstehen: „Herodot verwendet die Begriffe für beide Völkerschaften und ihre Länder recht elastisch. Sie fließen ineinander über [...], bewahren aber doch auch ihre spezifische Differenz.“ (Bichler, Herodots Welt [2000], 119).

<sup>30</sup> Deutsche Übersetzung aus der zweisprachigen Ausgabe von Josef Feix, Herodot Historien, Band I, 185.

<sup>31</sup> Die deutsche Schriftstellerin Christa Wolf verarbeitet den Herodotstoff literarisch im Sinne eines Deflorationsaktes, vgl. dies., Cassandra. Erzählung, Hamburg 1994, 26f. und 79. Ebenso taucht in der Forschung zuweilen die Ungenauigkeit auf, es ginge bei Herodot um einen Brauch, der die Entjungferung durch einen Fremden vor der Hochzeit inszeniere; vgl. z.B. MLReligion 3, 75. Diese Verbindung fehlt bei Herodot, wird jedoch von Frazer expliziert, s.u. 2.2.2. Abschnitt „Sir James Frazer“.

<sup>32</sup> Vgl. LSJM, 1092, Artikel μέγνυμι B, und Powell, Lexicon, 227, Artikel μίσγομαι.

Die Separation sexueller Vollzüge von religiösen Orten ist für Herodot ein Unterscheidungsmerkmal für Kulturen und Völker: Ägypter und Griechen würden hier eine klare Trennung praktizieren, während andere Völker davon abweichende, d.h. niedrigere Reinheitsvorstellungen und Schamgrenzen hätten.<sup>33</sup> Wird diese im zweiten Buch der Historien getroffene Feststellung Herodots auf die besagten babylonischen Vorgänge angewendet und die Babylonier zu jenen anderen Völkern gezählt, kann vermutet werden, dass der Verkehr zwar ausserhalb des Tempelgebäudes, jedoch nicht fernab des gesamten Tempelareals verortet wird. Die Identifikation der Göttin, der jene besondere Pflicht geleistet wird, mit Aphrodite entspricht Herodots Darstellung anderer Kulturen und Religionen als Variationen der griechischen. Die Differenz kommt nach seiner Vorstellung nicht durch fremde Gottheiten zum Ausdruck, sondern durch fremde rituelle Praktiken, d.h. im Fall Babylons des einmaligen sexuellen Dienstes von Frauen.<sup>34</sup> Die abschliessende Bemerkung, dass in Teilen Zyperns ein ähnlicher Brauch herrsche (I 199, 5), wirkt wie eine Bezeugung, dass es „so etwas“ tatsächlich gibt, und relativiert die exotische Note der geschilderten Zustände.

### *Geschichte oder Geschichtchen*

Wie nun ist dieser Abschnitt des Babylonischen Logos einzuschätzen? Um Herodots Glaubwürdigkeit und damit auch Verwertbarkeit als antiker Zeuge besser beurteilen zu können, bleibt letztlich nur die genaue Betrachtung seiner Weltbeschreibung und die Suche nach Anhalts- und Vergleichspunkten innerhalb wie ausserhalb seines Werkes.<sup>35</sup> Herodot beginnt seine Darstellung Babylons mit einer ausführlichen Schilderung der Stadt (I 178–180), ihrer prachtvollen Tempelbauten (I 181–183)<sup>36</sup> und der komplexen Kanalanlagen (I 184–187)<sup>37</sup>. Das Zentrum bildet

<sup>33</sup> „Außer den Ägyptern und Griechen begatten sich fast alle Völker im heiligen Gebiet [ἐν ἱεροῖσι] und gehen nach dem Beischlaf, ohne zu baden, in den Tempel. Sie halten den Menschen eben für nichts anderes als die übrigen Tiere. [...] Das sagen sie zu ihrer Entschuldigung, mir gefällt es allerdings nicht.“ (Hdt. II 64,1f.; deutsche Übersetzung aus der zweisprachigen Ausgabe von Josef Feix, Herodot Historien, Band I, 255).

<sup>34</sup> „Herodotus' gods know no frontiers then. It is only in the forms of worship employed, in the choice of the gods worshipped, or the characteristics attributed to the gods that peoples differ.“ (Harrison, Divinity [2000], 212). Aphrodite ist auch diejenige Göttin, die in einer anderen delikaten Geschichte angerufen wird, nämlich von Ladike, der kyrenischen Gattin des Amasis, bezüglich dessen körperlichen Schwierigkeiten beim Vollzug der Ehe. Aphrodite erhört die Bitte um Besserung und erhält zum Dank eine Statue (Hdt. II 181,4f.).

<sup>35</sup> Hierzu empfiehlt sich an erster Stelle die Lektüre Herodots selbst, dessen an Geschichten entlang erzählte Historien kaum an Unterhaltungs- und Informationswert verloren haben. Die Fülle des Materials findet sich hinsichtlich seines Blicks auf die Welt und der Darstellung fremder Völker kenntnisreich aufgearbeitet bei Bichler, Herodots Welt (2000). Schliesslich sei noch der Eingang Herodots Historien in den Film erwähnt, und zwar als Reiselektüre des Titelhelden der Literaturverfilmung *The English Patient* (Anthony Minghella, USA/GB 1996).

<sup>36</sup> Hierbei wird erwähnt, dass in bzw. auf einem grossen Tempelturm eine Frau als priesterliche Partnerin für die männliche Gottheit lebt (I 181f.). Herodot gibt als seine Zeugen Priester an, die er Χαλδαῖοι (Chaldäer; I 181,5) nennt. Die Vorstellung einer Priesterin als Gattin eines Gottes gehört zum Komplex der Heiligen Hochzeit, s.u. 3.2.2. Abschnitt „Hieros Gamos“.

die Eroberung der Stadt durch Kyros (I 188–191), woran sich eine Aufführung des Reichtums des Landes, seiner klimatischen wie botanischen Besonderheiten (I 192–195) und der Sitten (I 196–200) anschliesst. Der Text erscheint nicht zuletzt wegen seines klaren Aufbaus wie eine umfassende geographische, historische, geologische und ethnologische Information, trägt jedoch bei näherer Betrachtung über weite Strecken fiktive Züge.

Was Herodot über Babylons Architektur und Bebauung zu sagen hat, findet im archäologischen Befund keinerlei Bestätigung und ist am ehesten als utopischer Entwurf einer idealen Stadt zu verstehen.<sup>38</sup> Ähnlich spiegeln die fantastisch anmutenden Aussagen über Bäume und Getreide keine realen Zustände wider.<sup>39</sup> Das Herzstück des Abschnittes nun, die Eroberung Babylons, zeigt Kyros gegenüber einer wehrhaften und mit Vorräten auf eine jahrzehntelange Belagerung vorbereitete Stadt, die er nur dank einer listigen Umleitung des Euphrats und dem unbemerkten Eindringen seiner Truppen während eines Festes erobern kann. Wie eine Abenteuergeschichte wirkt dies neben den altorientalischen Zeugnissen über dasselbe Ereignis, aus denen zu schliessen ist, dass Kyros nicht an der Spitze seiner Soldaten heimlich nach Babylon eingedrungen, sondern ohne Kampfhandlungen in die bereits unterworfenen Stadt eingezogen ist und friedlich empfangen wurde.<sup>40</sup>

Die altorientalischen Zeugnisse geben als Instrumente herrschaftlicher Selbstdarstellung freilich selbst keinen ungefärbten Blick wieder, doch ist ihnen aufgrund ihrer geographischen und historischen Nähe zu den betreffenden Ereignissen wie auch der feststellbaren Übereinstimmung im Kern ein gegenüber Herodots Geschichte stärkeres Gewicht beizumessen. Die *Nabonid-Chronik*<sup>41</sup> beginnt wahrscheinlich mit Nabonids Thronbesteigung (556 v.Chr.) und berichtet davon, wie er ab dem siebten Jahr vorwiegend in Tema weilt und in Babylon seine politischen wie kultischen Aufgaben vernachlässigt. Nachdem Kyros kriegerisch immer näher rückt, fällt schliesslich im siebzehnten Jahr Babylon ohne Schlacht an den Gutäer Ugbaru und die Armee von Kyros, der selbst einige Tage später feierlich einzieht und jubelnd empfangen wird. Das Bild einer friedlichen und willkommenen Übernahme findet sich auch in dem nur bruchstückhaft

---

<sup>37</sup> Die Ausführungen zum Kanalbau werden namentlich mit zwei Königinnen, Semiramis und Nitokris, verbunden (I 184f.). Quasi als Ironie der Geschichte stellt Herodot es dar, dass ausgerechnet die unter Nitokris ausgetüftelten Kanal- und Stauseeanlagen Kyros die Eroberung der Stadt erleichterten (I 191).

<sup>38</sup> Vgl. Bichler, Herodots Welt (2000), 119f. Eine gründliche Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Herodots Bericht zu anderen antiken Quellen und v.a. dem archäologischen Befund Babylons sowie eine kritische Aufarbeitung verschiedener harmonisierender Lösungsversuche in der Forschung bietet Rollinger, Babylonischer Logos (1993).

<sup>39</sup> Vgl. Bichler, Herodots Welt (2000), 121. Rhetorisch geschickt räumt Herodot denjenigen, die die Landschaft nicht mit eigenen Augen sehen können, Erstaunen und Ungläubigkeit ein: „Ich will gar nicht darüber reden, wie groß Hirse und Sesamstauden werden, obwohl ich es weiß. Denn wer das babylonische Land nicht selbst besucht hat, wird schon meinem Bericht über das Getreide sicher nicht glauben.“ (I 193, 3f.; deutsche Übersetzung aus der zweisprachigen Ausgabe von Josef Feix, Herodot Historien, Band I, 179).

<sup>40</sup> Vgl. Bichler, Herodots Welt (2000), 140ff., und Rollinger, Babylonischer Logos (1993), 19–28.

<sup>41</sup> Vgl. Grayson, TCS V, 21–22 und 104–111; vgl. Högemann, Vorderasien (1992), 28ff.; COS I, 467f.; vgl. auch TUAT I, 404, und ANET, 306.

erhaltenen *Strophengedicht*<sup>42</sup>. Diese sog. Nabonid-Schmähschrift polemisiert gegen Nabonid und preist Kyros sowie dessen friedliches Verhalten gegenüber der Bevölkerung: „[die Einwohner von] Bābil grüsste er“<sup>43</sup>. Schliesslich erzählt der *Kyroszylinder*<sup>44</sup>: „Ohne Kampf und Schlacht liess er [sc. Marduk] ihn [sc. Kyros] in Bābil einziehen, seine Stadt Bābil rettete er aus der Drangsal, Nabû-na'id, den König, der ihn nicht fürchtete, füllte er in seine Hand. Die Menschen in Bābil allesamt, die Gesamtheit des Landes Sumer und Akkad, Fürsten und Statthalter, beugten sich unter ihn (und) küßten seine Füße, sie freuten sich seines Königtums (und) ihr Gesicht leuchtete.“<sup>45</sup> Zwar stehen die beiden letzten Quellen im Zeichen persischer Propaganda, allerdings hätte diesem Zweck auch die schöne Geschichte aus Hdt. I 191 vom umgeleiteten Wasserlauf bestens gedient. Von der Version Herodots, die die Wehrhaftigkeit der Babylonier betont, die allein von Kyros' List des heimlichen Truppeneinfalls durch ein trocken gelegtes Flussbett überrumpelt worden seien,<sup>46</sup> weiss keine der altorientalischen Quellen zu berichten.

Ist bei den politischen Geschehnissen eine externe Überprüfung der Angaben des Babylonischen Logos möglich, fehlt entsprechendes Material bezüglich des Sittenspiegels. Im Gegenteil wird, wie das Beispiel der sog. Tempelprostitution zeigt, Herodot selbst zum Prüfstein für andere Zeugnisse herangezogen. Hier gilt es, Vorsicht walten zu lassen, schliesslich zeigt Herodot gerade bei der Thematisierung von Sitten und Geschlechterbeziehungen in seinem Werk besonderes Interesse, aber auch besondere Polemik.<sup>47</sup> Dem Abschnitt über den Aphrodite-Tempel geht innerhalb des Babylonischen Logos ein in gewisser Weise komplementärer Bericht voraus,<sup>48</sup> der über die *weiseste* (σοφώτατος, Hdt. I 196,1)<sup>49</sup> Einrichtung informieren

<sup>42</sup> Schaudig, *Inschriften* (2001), 563–578; vgl. Högemann, *Vorderasien* (1992), 36f.; vgl. auch ANET, 312–315 („Nabonidus and the Clergy of Babylon“), bes. 314f.

<sup>43</sup> Schaudig, *Inschriften* (2001), 577; vgl. folgende Alternativübersetzung a.a.O. Anmerkung 945: „ihre Wohlbehaltenheit / Unversehrtheit ordnete er an“.

<sup>44</sup> Schaudig, *Inschriften* (2001), 550–556; vgl. auch TUAT I, 407–410, und Högemann, *Vorderasien* (1992), 37f.; COS II, 314–316.

<sup>45</sup> Schaudig, *Inschriften* (2001), 555, 17f.

<sup>46</sup> „Hätten die Babylonier den Plan des Kyros vorher erfahren oder gemerkt, so hätten sie die Perser nicht in die Stadt eindringen lassen, sondern sie schmäählich niedergehauen.“ (I 191, 5; deutsche Übersetzung aus der zweisprachigen Ausgabe von Josef Feix, *Herodot Historien*, Band I, 177).

<sup>47</sup> So stellt Bichler, *Herodots Welt* (2000), 79, fest: „Herodot scheint ein fast obsessives Verhältnis zu Berichten und Geschichten über sexuelle Gewohnheiten oder Ausnahmestände zu haben, die von der Norm seiner Umwelt abweichen und so das Fremde und Befremdliche im buchstäblichen Sinne verkörpern. Die Sexualbräuche der Barbaren illustrieren nicht nur besonders eindrucksvoll die ethnozentrische Überzeugung, daß die Wildheit mit der Entfernung von der eigenen Welt zunimmt, sie stellen vielmehr zusammengekommen ein regelrechtes Kompendium möglicher Varianten eines geregelten oder ungeregelten Sexuallebens dar, in dessen Vergewärtigung sich geheime oder auch gar nicht so geheime Lüste und sichtliches Erschrecken spiegeln.“ Vgl. auch Ulshöfer, *Bibel, Babel* (1998), 105f. Weitere Aspekte, an denen Herodot gerne die Besonderheit bzw. Absonderlichkeit ferner Völker illustriert, sind die jeweiligen Umgangsweisen mit Toten und die Möglichkeit des Kannibalismus, Kampftechniken oder auch Wirtschaftsformen. Zur Darstellung speziell von Frauen vgl. Bichler, *Frauenbild* (2000).

<sup>48</sup> Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass zwischen den beiden Sittenschilderungen zwei

will. Er erzählt von einem Heiratsmarkt im wörtlichen Sinne, auf dem die heiratsfähigen Mädchen eines Dorfes versteigert werden. Auch hier sind Frauen mit Geld zu erwerben, allerdings mit dem dauerhaften Ziel der Ehe; auch hier unterfüttert Herodot seine Angaben mit dem Hinweis auf das Vorkommen an einem weiteren Ort, nämlich bei den Enetern in Illyrien.<sup>50</sup> Herodots Kommentierung bezieht sich bei beiden Bräuchen auf das unterschiedliche Ergehen der Schönen und der Hässlichen. Im Fall des Frauenmarktes kommt die Mitgift letzterer erst durch die hohen Preise, die für die Schönen erzielt werden, zusammen.<sup>51</sup> Beim Aphrodite-Tempel müssen die unattraktiven Frauen einfach mehrere Jahre sitzen bleiben und warten.<sup>52</sup>

Es fällt auf, wie klar die beiden Sittengemälde aufeinander abgestimmt und literarisch parallel konstruiert sind, wobei ethnographische Äusserungen im Bereich einer Kommerzialisierung der Sexualität angesiedelt werden.<sup>53</sup> Offensichtlich verfolgt Herodot hier andere Ziele als das der neutralen Tatsacheninformation. So muss zusammenfassend festgestellt werden, dass Herodots Babylonischer Logos keinesfalls als Quelle aus erster Hand gelesen werden darf. Im Gegenteil kann hier gar von *Unkenntnis* gesprochen werden:<sup>54</sup> „Gerade die große Unkenntnis Herodots bei der Schilderung der Geschichte Babylons sowie der Sitten und Gebräuche macht besonders deutlich, wie wenig authentisches Material er hier zur Verfügung

---

wesentlich kürzere Berichte über die angeblich arztlose, öffentliche Krankenpflege (I 197) und über Totenkult sowie Hygiene (Hdt. I 198) eingeschoben sind.

<sup>49</sup> Σοφώτατος (I 196,1) steht komplementär zu αἰσχιστος (I 199,1). Gegen Ende des Abschnittes Hdt. I 196 situiert Herodot diesen Brauch bereits in der Vergangenheit und meint, dass sich aus wirtschaftlicher Not immer mehr Elendsprostitution ausbreite.

<sup>50</sup> Hdt. I 196,1.

<sup>51</sup> „Das Geld bringen die hübschen Mädchen ein, und so verheiraten die Schönen die Häßlichen und Verkrüppelten.“ (Hdt. I 196,3; Übersetzung: Josef Feix, Herodot Historien, Band I, 183).

<sup>52</sup> Bichler, Herodots Welt (2000), zeigt an diesen Geschichten, dass Herodot nicht nur informieren oder belehren, sondern auch „unterhalten“ will, und hält fest: „Beide (sc. Geschichten) spielen mit der gleichen sexistischen Pointe: Die hübschen jungen Frauen sind das Objekt der Begierde, die häßlichen und alten Objekt des Spotts.“ (A.a.O. 123).

<sup>53</sup> In diesem Zusammenhang vgl. Herodots Bemerkung über die Lyder, die Erfinder des Münzwesens und ersten Kaufleute, dass ihre Sitten denen der Griechen ähnelten, „abgesehen davon, daß sie ihre jungen Töchter als Dirnen gehen lassen.“ (I 94,1; deutsche Übersetzung aus der zweisprachigen Ausgabe von Josef Feix, Herodot Historien, Band I, 93). Frauenkauf ist mit Redfields Formulierung bei Herodot ein Kennzeichen weicher, verweichlichter Völker: „[A]mong hard peoples women are treated as an abundant natural resource, more or less freely available, whereas among soft peoples women tend to become a commodity, disposed of by sale, through prostitution, or otherwise.“ (Redfield, Tourist [1985], 109f.).

<sup>54</sup> Es ist sinnvoll, Herodots Zeugnis in jedem Einzelfall zu prüfen. So ist danach zu fragen, ob Herodot aus eigener Anschauung spricht oder etwas weitergibt, das er nur vom Hörensagen kennt. In den Historien gibt Herodot immer wieder Hinweise auf seine Quellen und betont zuweilen die Authentizität dessen, was er weitergibt, zuweilen distanziert er sich davon. Beispielsweise flicht er in die Geschichte des Diebes von Memphis an der Stelle, an der König Rhampsinitos seine eigene Tochter zur Überführung des Diebes als Prostituierte ins Bordell schickt, ein, er könne das selbst eigentlich nicht glauben (ἐμοὶ μὲν οὐ πιστά· II 121, ε 2).

hat.<sup>55</sup> Eingedenk seiner eher geringen Glaubwürdigkeit hinsichtlich babylonischer Phänomene insgesamt sollte seine Darstellung der später als Tempelprostitution titulierten Einrichtung in Hdt. I 199 mit kritischer Sorgfalt betrachtet und der historische Wert derselben nicht überschätzt werden. Solange zum Vergleich keine weitere, zeitlich oder geographisch nähere Quelle aufgetan ist, bleibt Herodot mit seinem Babylonischen Logos und speziell dem Abschnitt über Aphrodites Tempel der Vater einer Geschichte, die eher *story* als *history* ist.

### 2.1.2. Spätere Zeugen der griechischen Antike

Wird Herodot heute als wichtiger Autor gewürdigt und als Historiker herangezogen, so war dies nicht immer so. Der Informations- oder besser Wahrheitsgehalt seines historiographischen Werkes war in der Antike keineswegs unumstritten, und in der Regel wurde eher der schöne Stil als der Inhalt lobend hervorgehoben.<sup>56</sup> Zu denen, die den Informationswert in Frage stellen, gehören u.a. Josephus, Plutarch und Lukian.<sup>57</sup> Zur Überprüfung der Darstellung Babylons können die historischen, auf griechisch verfassten Bücher des Babyloniers Berossos (ca. 340–270 v.Chr.) leider nicht herangezogen werden. Diese unter dem Titel Βαβυλωνιακά oder Χαλδαιικά in hellenistischer Zeit entstandene Quelle kann nur noch aus Zitaten bei anderen Autoren rekonstruiert werden, weshalb sie zwangsläufig fragmentarisch bleibt und zur Frage der Sitten am babylonischen Aphrodite-Tempel stumm ist.<sup>58</sup> Allerdings sind trotz der allgemeinen Kritik an Herodot weitere antike, jüngere Quellen verfügbar, die den Bericht aus Hdt. I 199 zu bestätigen scheinen. Es handelt sich um je kurze Abschnitte aus Strabos *Geographika* und Lukians *De Dea Syria*.

#### *Strabo*

Der griechische Historiker und Geograph Strabo (ca. 63 v.Chr.–25 n.Chr.) erwähnt in seinen *Geographika* mehrmals prostitutionsartige Bräuche an Heiligtümern.<sup>59</sup> Er spricht in Buch 6 von Tempeldienerinnen (ιεροδούλων γυναικῶν) am Tempel der Aphrodite auf dem Berg Eryx, die für die Erfüllung von Gelübden sowohl von Sizilianern als auch von Auswärtigen geweiht seien. Strabo spielt darauf an, dass das

<sup>55</sup> Rollinger, Babylonischer Logos (1993), 182.

<sup>56</sup> Vgl. Wilhelm, Marginalien (1990), 506ff. Detailliert untersucht bei Riemann, Geschichtswerk (1967), dort auf S. 125 überblicksartig zusammengefasst.

<sup>57</sup> Josephus bezweifelt in *Contra Apionem* mehrmals die Zuverlässigkeit Herodots, wenn er z.B. in I, 16 unter den Selbstwidersprüchen griechischer Historiker diejenigen Herodots besonders betont und in I, 73 bemerkt, dass der ägyptische Geschichtsschreiber Manetho Herodots Unkenntnis über Ägypten belege. Von Plutarch gibt es gar eine kleinere Schrift mit dem Titel Περὶ τῆς Ἡποδότου κακοῦθειας (*Über die Boshaftigkeit Herodots*). Zu Lukian s.u. den gleichnamigen Abschnitt.

<sup>58</sup> Vgl. hierzu den Artikel „Berossos“ in RLA 2, 1–17.

<sup>59</sup> Hier kann nur eine Auswahl dargestellt werden, es wären u.a. noch Strab. 2,14,6 und 8,6,20 zu nennen. Auch ist Hdt. I 199 nicht die einzige Notiz in den Historien über prostitutionsartiges Verhalten, sei es im religiösen oder gesellschaftlichen Interesse, doch es ist die am häufigsten zitierte und weiter verarbeitete Stelle.

Weihegelübde sexuelle Verfügbarkeit bedeute, ordnet jedoch solche Geschehnisse längst vergangenen Zeiten (τὸ παλαιόν) zu.<sup>60</sup> Über den Zeus-Kult in Theben weiss er in Buch 17 von der befristeten Aussonderung eines Mädchens hoher Herkunft zu berichten, die bis zur κάθαρσις ihres Körpers und anschliessenden Heirat promiskuitiv lebt (παλλακεύει).<sup>61</sup> Ein längerer Abschnitt findet sich in Buch 16, wo Strabo berichtet, was über die sog. assyrischen Gebräuche erzählt werde (τὰ λεγόμενα).<sup>62</sup> Nach der Bemerkung, sie seien denen der Perser mit zwei Ausnahmen recht ähnlich, stellt er genau diese Ausnahmen dar. Einerseits ist von einem Heiratsmarkt die Rede, bei dem die heiratsfähigen Mädchen für hohe Preise an ihre zukünftigen Ehemänner verkauft werden, und andererseits von der Aphrodite-Pflicht jeder babylonischen Frau, einmal in ihrem Leben mit einem Fremden gegen geweihtes Geld zu verkehren.<sup>63</sup> Diese „Ausnahmen“ nun sind gerade die beiden Bräuche, denen Herodot als „weisestem“ und „schändlichstem“ seine Aufmerksamkeit schenkt. Überhaupt erscheinen die Texte Strabos wie Kurzfassungen der entsprechenden Passagen der Historien und sind in ihren Motiven wie in der Wortwahl davon abhängig.<sup>64</sup> Daraus ist zu schliessen, dass Strabo seine Informationen hier eher aus bereits vorhandenen Darstellungen denn aus eigener Anschauung gewonnen hat.<sup>65</sup> Als unabhängiger Beleg kann er jedenfalls nur schlecht gelten.

---

<sup>60</sup> Strab. 6,2,6. Der Herausgeber der griechisch-englischen Ausgabe weist darauf hin, dass der Eryx im Nordwesten Siziliens nahe der Küste liegt und nicht im Inneren, über das Strabo hier eigentlich berichtet (vgl. Jones, Strabo [III, 1924], 82, Anmerkung 1). Als mögliche Erklärung kommt neben einer fehlerhaften Einordnung der Passage auch Unkenntnis Strabos in Frage.

<sup>61</sup> Strab. 17,1,46. Mit κάθαρσις kann die erste Menstruation gemeint sein; vgl. Jones, Strabo (VIII, 1932), 125. Herodot berichtet in Hdt. I 182 ebenfalls von einer ausgesonderten Frau im Zeus-Tempel von Theben, welche jedoch gerade *keinen* Verkehr mit Männern pflege.

<sup>62</sup> So im letzten Satz von Strab. 16,1,19.

<sup>63</sup> Strab. 16,1,20: πάσαις δὲ ταῖς Βαβυλωνίαις ἔθος κατὰ τι λόγιον ξένῳ μίγνυσθαι, πρὸς τι Ἀφροδίσιον ἀφικομέναις μετὰ πολλῆς θεραπείας καὶ ὄχλου θώμιγγι δ' ἔσσεπται ἐκάστη· ὁ δὲ προσίων καταθεὶς ἐπὶ τὰ γόνατα, ὅσον καλῶς ἔχει ἀργύριον, συγγίνεται, ἅπεθων τοῦ τεμένους ἀπαγαγών· τὸ δ' ἀργύριον ἱερὸν τῆς Ἀφροδίτης νομίζεται.

<sup>64</sup> „Bei der Behandlung von νόμιμα verschiedener Völker durch Strabon treffen wir immer wieder auf herod.Gut.“ (Riemann, Geschichtswerk [1967], 53, Abkürzung original). Dies gilt auch für die „Beschreibung der babylonischen Sitten [...], wo wir in der Hauptsache die herod. Ausführungen wiederfinden“. (A.a.O. 54, Abkürzung original).

<sup>65</sup> In der Einleitung zur griechisch-englischen Ausgabe wird darauf hingewiesen, dass Strabo keineswegs ein so grosser Reisender war, wie er sich selbst in Strab. 2,5,11 darstellt. Ein heutiger wissenschaftlicher Massstab wäre demnach zu hoch angelegt: „Though we may not limit the places he saw to the places actually mentioned as having been seen by him, still it is clear that his journeys were not so wide as we should have expected in the case of a man who was travelling in the interest of science.“ (Jones, Strabo [I, 1917], xxiv). Selbstverständlich hat Strabo nicht einfach von Herodot abgeschrieben; seine Massangaben für die Stadt Babylon (16,1,5) unterscheiden sich von denen Herodots, andererseits überliefert er die besondere Fruchtbarkeit des Landes ganz ähnlich (16,1,14).



*Lukian*

Rund hundert Jahre später hat sich der skeptisch-ironische Schriftsteller Lukian von Samosata (ca. 120–180 n.Chr.) an der weiteren Überlieferung des Brauchs einer am Tempel einer Göttin stattfindenden, kultisch motivierten Prostitution beteiligt, obgleich er selbst Herodot kritisch gegenüberstand.<sup>66</sup> Lukian erwähnt in seinem Werk über die Syrische Göttin (Περὶ τῆς Συρίας θεοῦ, *De Dea Syria*) kultische Bräuche am Aphrodite-Tempel in Byblos, bei welchen im Zusammenhang von Trauerriten und Auferstehungsmythen um Adonis das (Kopf-)Haar geopfert werde. Frauen, die dies (aus Eitelkeit?) nicht wollten (οὐκ ἐθέλουσι ξύρεσθαι), stehe die Alternative offen, sich einen Tag lang öffentlich Fremden feil zu bieten und den Lohn der als Aphrodite bezeichneten Göttin als (Ersatz-)Opfer darzubringen.<sup>67</sup>

Zur Einschätzung der, auf den ersten Blick die Hypothese der Kultprostitution stützenden Stelle muss zweierlei bedacht werden: Erstens steht Lukian den Überlieferungen Herodots selbst sehr kritisch gegenüber. Zweitens ist er als Satiriker weniger an historischen Fakten interessiert als an einer gebildeten und gesellschaftskritischen Unterhaltung seiner Leserinnen und Leser. Beides wird an einer formalen Besonderheit der Ausführungen über die Syrische Göttin sichtbar, nämlich an dem eigenartigen, antiquiert wirkenden Stil, den Lukian nur hier an den Tag legt. Wurde dieser auffallende Befund z.T. herangezogen, um die Urheberschaft Lukians an jenem Werk in Frage zu stellen, ist er vielmehr als spezielle Parodie auf das herodoteische Ionisch einzuschätzen, in das Lukian seine satirisch durchwirkten Ausführungen kleidete.<sup>68</sup> Daher ist es ratsam, Lukians späte und eigentümliche (oder auch bloss unterhaltsame?) Vermengung von religiös motivierter Kopf- und

<sup>66</sup> Zwar rühmt Lukian Herodot für seine schöne Sprache, aber „[v]on Spott verschont hat er freilich auch H.[erodot] nicht, wenigstens die wissenschaftliche Seite von H.[erodot]“ (Riemann, *Geschichtswerk* [1967], 116), den er in seiner Schrift ΦΙΛΟΨΕΥΔΗΣ Η ΑΠΙΣΤΩΝ (*Der Lügenfreund oder der Ungläubige*), 2, gar der vorsätzlichen Lüge bezichtigt: ἐκεῖνος μὲν γὰρ τοὺς παλαιοὺς πρὸ ἐμοῦ σὲ χρὴ εἰδέναι, τὸν Ἡρόδοτον καὶ Κτησίαν τὸν Κνίδιον καὶ πρὸ τούτων τοὺς ποιητὰς καὶ τὸν Ὅμηρον αὐτόν, αἰοιδίμους ἄνδρας, ἐγγράφῳ τῷ ψεύσματι κεχρημένους, ὡς μὴ μόνους ἐξαπατᾶν τοὺς τότε ἀκούοντας σφῶν, ἀλλὰ καὶ μέχρις ἡμῶν διικνεῖσθαι τὸ ψεῦδος ἐκ διαδοχῆς ἐν καλλίστοις ἔπεσι καὶ μέτροις φυλαττόμενον. „Jene Alten nämlich mußt du besser als ich kennen: Herodot und Ktesias von Knidos, die Dichter vor ihnen und Homer höchstpersönlich, viel gepriesene Männer, die sich der Lüge in schriftlicher Form bedienten, so dass sie nicht nur ihre damaligen Hörer täuschten, sondern ihre Lüge bis in unsere Zeit mittels Überlieferung gelangt ist, bewahrt in schönsten Worten und Versmaßen.“ (Deutsche Übersetzung aus Sapere III [2001], 65).

<sup>67</sup> Lukian, Περὶ τῆς Συρίας θεοῦ, 6.

<sup>68</sup> Die zweisprachige griechisch-englische Ausgabe der Werke Lukians, die den Stil der *Dea Syria* in der Übersetzung mit einem besonderen Englisch zu imitieren versucht, weist im Vorwort darauf hin, dieses Werk geschehe „not in Lucian’s customary Attic Greek, but in the Ionic dialect, after the manner of Herodotus, which Lucian counterfeits so cleverly and parodies so slyly that many have been unwilling to recognize him as the author.“ (Harmon, IV [1961], 337). Vgl. auch schon Anmerkung 1 in Wieland, *Lukian* (1922), 338, und Riemann, *Geschichtswerk* (1967), 116f. Die Diskussion um Stil und Satire wird sehr ausführlich entfaltet bei Oden, *Studies* (1977), 1–46. Zu einer eigenen Einschätzung empfiehlt sich selbstverständlich wiederum die Lektüre der „Syrischen Göttin“ selbst.

Körperschur und einem sexuellen Markt in der Umgebung eines Heiligtums nicht als verlässliche Quelle zur Diskussion um die Tempelprostitution heranzuziehen.<sup>69</sup>

### *Apokryphen*<sup>70</sup>

Neben den genannten paganen Schriften sind literarische Spuren des babylonischen Logos von Herodot zwar nicht in der Hebräischen Bibel selbst festzustellen, wohl aber in deren literarischen Umfeld, den sog. Apokryphen. So finden sich in zwei apokryphen Schriften Reflexe auf die Schilderungen Herodots und die Vorstellung von Kultprostitution. Da beide Zeugnisse auf Griechisch verfasst sind, können sie keine Auskunft zum hebräischen *Qedeschen*-Wesen geben, enthalten aber den Gedanken einer Verknüpfung von Hurerei und Religion. Es handelt sich um Hinweise in der *Epistula Ieremiae* (EpJer) und um einen Vers aus dem 2. Makkabäerbuch (2Mak).

Die **Epistula Ieremiae** ist ein Kunstbrief nach dem Vorbild des Briefs an die Exulanten in Jer 29,1–14. In ihren 72 Versen dominiert ein „traktatartige[r] Stil der Götzenpolemik“<sup>71</sup>. Als Entstehungszeit kann die Wende vom 3. zum 2. Jahrhundert v.Chr. angenommen werden.<sup>72</sup> Die fiktiven Adressat/innen der babylonischen Gola werden hierbei über die materielle Pracht und die religiöse Nichtigkeit der Gottheiten von Babylon belehrt: Gottheiten, die bloße Statuen sind, muss man nicht fürchten. Die Beteiligung von Frauen im Kult (vgl. EpJer 27–29) sowie das fehlende soziale Engagement und die politische Ratlosigkeit belegen, dass diese Religion nichtig sein muss. Die Polemik beinhaltet u.a. Seitenhiebe auf den Umgang der Geschlechter, der als moralisch minderwertig erscheinen soll. So heisst es in EpJer 9:<sup>73</sup>

ἔστι δὲ καὶ ὅτε ὑφαιρούμενοι οἱ ἱερεῖς ἀπὸ τῶν θεῶν αὐτῶν χρυσίον καὶ ἀργύριον εἰς ἑαυτοὺς καταναλώσουσιν, δώσουσιν δὲ ἀπ’ αὐτῶν καὶ ταῖς ἐπὶ τοῦ τέγους πόρναι.

*Es geschieht auch, dass die Priester von ihren Göttern Gold und Silber wegnehmen und für sich selbst verschwenden; sie geben davon aber auch den Huren auf den Dächern (d.h. im Bordell)*<sup>74</sup>.

Zielt diese Notiz polemisch auf die moralische Integrität der babylonischen Priesterschaft, werden einige Verse später in EpJer 42f. Zustände geschildert, die stark an Hdt. I 199 erinnern:

αἱ δὲ γυναῖκες περιθέμεναι σχοινία ἐν ταῖς ὁδοῖς ἐγκάθηνται θυμῶσαι τὰ πίτυρα· ὅταν δέ τις αὐτῶν ἐφέλκυσθεῖσα ὑπὸ τινος τῶν παραπορευομένων κοιμηθῇ, τὴν πλησίον ὀνειδίξει, ὅτι οὐκ ἤξιώται ὥσπερ καὶ αὐτὴ οὕτε τὸ σχοινίον αὐτῆς διερράγη.

*Die Frauen haben sich Schnüre umgebunden, setzen sich an die Wege und räuchern Kleie<sup>75</sup>. Wenn eine von ihnen von einem Passanten abgeschleppt<sup>76</sup> wird, schläft sie [mit ihm]. Die [noch sitzende] Nachbarin schmäht sie, weil sie nicht wie sie selbst gewürdigt, noch ihre Schnur zerrissen worden ist.*

<sup>69</sup> Dies gilt auch für andere von Herodot abhängige Notizen wie solche bei Justinus (*Epitoma Historiarum Philippicarum* 18.5.4) oder Laktanz (*Divinae institutionis* 1.17.10) oder bei Kirchenvätern (zu patristischen Bezugnahmen auf *Dea Syria* vgl. Oden, Identity [2000/1987], 142ff.).

<sup>70</sup> Die folgende Diskussion zweier deuterokanonischer Texte ist in diesem Kapitel eingeschaltet, weil sie sich gut in die Rezeptionsgeschichte von Hdt. I 199 einfügt. Beide Texte sind älter als Strabo und Lukian, verweisen aber weniger unmittelbar auf Herodot. Sie sind dem griechischen Strang an dieser Stelle zugeordnet, da im exegetischen Teil eine Konzentration auf die hebräischen alttestamentlichen Schriften und die Gruppe der *Qedeschen* erfolgt.

<sup>71</sup> Kratz, Jeremiah ATD (1998), 75 und 88.

<sup>72</sup> Zu Einleitungsfragen vgl. Kratz, Jeremiah ATD (1998).

<sup>73</sup> Akzentuierung und Interpunktion nach LXX von Rahlfs.

<sup>74</sup> Nach Kratz, Jeremiah ATD (1998), 91, ist für τὸ (σ)τέγος, Dach, die Bedeutung „Bordell“ wahrscheinlich und im späten Griechisch gesichert.

<sup>75</sup> Zu weiteren möglichen Bedeutungen von πίτυρον vgl. Kellermann, Obst (1979).

<sup>76</sup> Die Wortwahl ἐφέλκω wirkt im Griechischen recht salopp.

Die umkränzten Frauen, die darauf warten, von einem Vorübergehenden zum Beischlaf abgeholt zu werden, weisen deutliche Bezüge zu Hdt. I 199 auf, wo davon die Rede ist, dass sich die Frauen durch ein Gebinde besonders gekennzeichnet haben. Bei Herodot handelt es sich um einen Kranz um den Kopf (στέφανον περὶ τῆσι κεφαλῇσι ἔχουσαι). Ebenfalls aus Hdt. I 199 ist in der beschriebenen Häre zwischen den Frauen die Pointe der unterschiedlichen Behandlung von Schönen und Hässlichen aufgenommen. Allerdings werden weitere Begleitumstände (heiliges Geld, Tempelareal, Aphrodite-Pflicht) nicht erwähnt, weswegen ein religiöser Bezug allein in der Handlung des Räucherns aufscheint.

Beide Beispiele aus EpJer belegen den polemischen Einsatz von Hinweisen auf die Sexualmoral zur Diskreditierung einer anderen Kultur und Religion.<sup>77</sup> Ob hier eine gute Kenntnis der Zustände behauptet werden kann, bleibt offen.<sup>78</sup> Inwieweit EpJer 9 und 42f. als Hinweise auf Tempelprostitution gewertet werden, hängt davon ab, ob eine solche Einrichtung als selbstverständlich oder zumindest voraussetzbar gilt und die Informationen Herodots nicht bezweifelt werden.<sup>79</sup> Eine literarische Inspiration beider Textstellen durch Herodot ist offensichtlich.

Das **2. Makkabäerbuch** wird mit zwei Briefen, die der eigentlichen Handlung vorangestellt sind, eröffnet. Das eigentliche Buch beginnt mit 2Mak 2,19 und kann entstehungsgeschichtlich etwa in das späte 1. Jahrhundert v.Chr. eingeordnet werden.<sup>80</sup> Es besteht aus einem spannend verfassten Geschichtsabriss über die Plünderung des Jerusalemer Tempels durch Antiochus Epiphanes (168 v.Chr.; vgl. 2Mak 5,15f.) und die Bedrängnis unter seiner Herrschaft bis hin zur Befreiung von jüdischem Gebiet durch die Widerstandsbewegung von Judas Makkabäus (vgl. 2Mak 8–15). Die unter der Herrschaft Antiochus‘ installierten heidnischen Kulte sowie das Verbot der jüdischen Glaubenspraxis werden in Kapitel 6 beklagt, das in Schilderungen einzelner Martyrien mündet (vgl. 2Mak 6,10–7,42). Über die sittenlosen Zustände in Jerusalem erzählt 2Mak 6,4.<sup>81</sup>

τὸ μὲν γὰρ ἱερὸν ἁσωτίας καὶ κώμων ὑπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπεπληροῦτο ῥαθυμούντων μεθ’ ἑταίρων καὶ ἐν τοῖς ἱεροῖς περιβόλοις γυναιξὶ πλησιαζόντων, ἔτι δὲ τὰ μὴ καθήκοντα ἔνδον εἰσφέροντων.

*Denn der Tempel wurde von den Heiden mit Liederlichkeit und Gelagen erfüllt. Sie vergnügten sich mit Prostituierten<sup>82</sup> und verkehrten [sogar] in den heiligen Bereichen mit Frauen, ferner trugen sie [Dinge] hinein, die nicht dorthin gehören.*

Der Vers zielt auf Empörung über den zügellosen Lebenswandel der Heiden. Diese erhält dadurch eine Steigerung, dass auch das Tempelareal nicht verschont bleibt und zum Ort von Festorgien inklusive sexuellen Ausschweifungen wird. Das Skandalon ist die Entweiheung des Tempels durch die sittenlose Zügellosigkeit der Nicht-Juden. Hierbei unterscheidet sich 2Mak 6,4 von Hdt. I 199 in der expliziten Lokalisierung des Verkehrs auf „heiligem“ Terrain. Gemeinsam ist beiden Texten die rhetorische Absicht, Abscheu hervorzurufen. Hier wie dort werden die Handlungen Fremden zugeordnet und mit Prostitution in Verbindung gebracht. Wie bereits

<sup>77</sup> Vgl. u. 3.1.; bes. 3.1.2. Abschnitt „Übertragene Bedeutung“.

<sup>78</sup> Kratz, Jeremia ATD (1998), 79f., geht von einer guten Kenntnis vieler Einzelheiten aus, räumt aber gleichzeitig ein, dass „die Darstellung stets ziemlich knapp und unpräzise“ sei (a.a.O. 80).

<sup>79</sup> So Kratz, Jeremia ATD (1998), 93 und 102. Zur Einschätzung Herodots s.o.; zur Infragestellung von Kultprostitution generell vgl. dieses (2) und das folgende Kapitel 3.

<sup>80</sup> Zu Einleitungsfragen vgl. Dommerhausen, Makkabäer (1985).

<sup>81</sup> Akzentuierung und Interpunktion nach LXX von Rahlfs.

<sup>82</sup> Das Wort ἑταῖρα kann zwar auf neutrale Weise eine freundschaftliche Bekannte bezeichnen, meint aber v.a. eine Bettgenossin (vgl. LSJM 700 und LEH [rev.] 245). Letztere Bedeutung im Sinne von Prostituierte ergibt sich hier auch aufgrund der Verbwahl ῥαθυμέω (leicht-sinnig/vergnügungssüchtig sein).

erwähnt steht dieses Motiv auch ausserhalb des Babylonischen Logos im Dienst der Abwertung einer fremden Religion aufgrund moralisch-religiöser Unzivilisiertheit. Obwohl lediglich von nicht weiter religiös markierter, also eher gewöhnlicher Prostitution auf dem Tempelgelände die Rede ist, wird auch 2Mak 6,4 mit Kultprostitution in Verbindung gebracht.<sup>83</sup> Doch ist hier ebenfalls aufgrund der motivischen Abhängigkeit von Herodot Vorsicht geboten.

Gemeinsam ist den aufgeführten apokryphen Texten EpJer 9.42f. und 2Mak 6,4 die Aufnahme von Motiven aus Hdt. I 199 und damit einhergehend die Verbindung von Hurerei mit der Beurteilung von fremden Religionen. Das Unmoralische erscheint als Blasphemie, weil es mit religiösen Akteuren (EpJer 9; EpJer 42f., wenn aufgrund des Räucherns auf eine religiöse Handlung zu schliessen ist) oder mit Heiligtümern (EpJer 9, bei der Deutung von (σ)τέγος als Tempeldach; 2Mak 6,4), in Beziehung gesetzt wird. In polemischer Absicht werden so andere Religionen oder Völker aufgrund ihres Umgangs mit Prostituierten bzw. der Verunreinigung von heiligen Bereichen durch sexuelle Handlungen als unmoralisch abgewertet.

### 2.1.3. Resümee

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Kunde von Frauen, die sich zu irgendeiner vergangenen Zeit aus kultisch-religiöser Pflicht in, an und rundum von orientalischen oder vorderorientalischen Tempeln prostituierten, in der Antike *expressis verbis* lediglich in griechischen Texten überliefert ist. Deren polemisches oder erzählerisch-unterhaltendes Interesse auch an der Exotik anderer Völker kann nicht beiseite geschoben werden, sondern beeinträchtigt ihre Qualität als historisch zuverlässige Quellen. So kann schlecht die Rede davon sein, dass Tempelprostitution hier als Phänomen historisch verbürgt sei.

## 2.2. Geschichte eines Forschungsobjektes

Das Interesse sowohl an Herodots Historien insgesamt als auch an möglichen realen Hintergründen der pikanten Schilderung aus dem Babylonischen Logos erwacht mit der Aufklärung und der Entwicklung sowie Verzweigung der modernen Wissenschaften aufs Neue. Eine polemisch-ablehnende Lesart Voltaires löste im 18. Jahrhundert zunächst eine kleinere Debatte aus,<sup>84</sup> der sich in der Folge weitere, höchst unterschiedliche Herodot-Lektüren anschlossen. Daran sind bis heute neben der Altphilologie, deren Diskussion in die obige Argumentation zur Stelle eingeflossen ist, v.a. die Fächer Altorientalistik und Assyriologie sowie Ethnologie und Theologie beteiligt. Gemein ist den verschiedenen Disziplinen die Auseinandersetzung mit der Vorstellung einer kultischen Prostitution, die davon geprägt ist, dass zwar die zunächst bekannten Quellen – allen voran Herodot – in manchen Details angezweifelt werden, nur selten aber die Einrichtung einer religiös

<sup>83</sup> Vgl. Dommerhausen, Makkabäer (1985), 134, wenn auch nur in einer kurzen Notiz und ohne Verweis auf Hdt. I 199.

<sup>84</sup> Zur Debatte vgl. Wilhelm, Marginalien (1990), 507–510. Vgl. auch Voltaire, *La Philosophie de l'histoire*, Texte intégral d'après l'édition de 1765, (Fleuron. Collection dirigée par Béatrice Didier et Robert Kopp, Vol. 88), Paris/Genève 1996, 79f.

motivierten Prostitution oder eines kultischen Standes von „Buhlknechten“ und „Kultfrauen“ an sich. So ist der Ausgangspunkt der Forschung eine erst nur literarisch belegte Vorstellung, der als mutmassliches historisches Faktum in den verschiedenen Disziplinen nachgeforscht wird. Daraus haben sich verzweigte Forschungsgeschichten ergeben, innerhalb derer sich auch die Begrifflichkeit dessen, was unter Tempelprostitution zu verstehen sei, ausweitete.<sup>85</sup> Daran ist die alttestamentliche Forschung insofern beteiligt, als sie an Ergebnisse aus Nachbardisziplinen anknüpft und sie in ihre Überlegungen einbindet. Dabei fließen jedoch, wie sich zeigen wird, auch veraltete Hypothesen oder Vorurteile mit ein, die z.T. unüberprüft weiter tradiert werden. Im Folgenden können zwar die Hypothesenbildungen nicht für alle beteiligten Wissenschaften *en détail* nachgezeichnet werden, es sollen jedoch die für die unter 4. erfolgende exegetische Diskussion der alttestamentlichen *Qedeschen* wichtigen Aspekte aufgeführt werden.

### 2.2.1. By the Rivers of Babylon – Altorientalistik und Assyriologie

#### *Gruppen vermeintlicher Kultprostituierter*

Da gerade Babylon als Hort derartiger Bräuche ins Blickfeld geriet,<sup>86</sup> war und ist die Frage kultisch motivierter Prostitution Thema altorientalistischer, speziell assyriologischer Erforschungen von Quellen wie Keilschrifttexten und archäologischen Funden aus Mesopotamien. Bald wurde Herodots Information, *alle* Babylonierinnen wären einmal in ihrem Leben zu dem speziellen Tempel-Beischlaf verpflichtet, im Sinne eines bestimmten religiösen Berufsstandes oder einer Priesterinnengruppe modifiziert. So verwendet die kritische Herodot-Ausgabe von A.H. SAYCE im Jahr 1883 in einer Anmerkung zu Hdt. I 199 den Terminus technicus „religious prostitutes“ unter Hinweis auf die assyrisch erwähnten „Kadisti“ und Dtn 23,18.<sup>87</sup> Die Interpretation, dass es bestimmte Kultfunktionäre gab, die zur Prostitution zur Verfügung standen, hat sich etabliert und wird in Einzeluntersuchungen hinsichtlich verschiedener Frauen-, aber auch männlicher Sänger- oder Tänzergruppen herangezogen, die in altorientalistischen Listen sumerisch und akkadisch aufgeführt

<sup>85</sup> Zu den in die Diskussion um Tempelprostitution eingebrachten Vorstellungen s.u. 3.1.4. Abschnitt „Mögliche Konstellationen“.

<sup>86</sup> Allen voran durch Hdt. I 199. Die Fokussierung auf Babylon ist v.a. in der biblischen Überlieferung festgeschrieben; vgl. die neutestamentliche Rede von der Stadt Babylon/Babel als „Mutter der Huren“ (vgl. Offb 17,5: *Βαβυλῶν ἡ μεγάλη, ἡ μήτηρ τῶν πόρνων καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς*). Eine intertextuelle Untersuchung der biblischen Aussagen zu Babylon bietet Sals, „Hure Babylon“ (2004).

<sup>87</sup> Sayce, Herodotos (1883), 115, Anmerkung 2: „[...] It was the result of the existence of religious prostitutes (called *Kadisti* in the Assyrian inscriptions) among the Assyro-Babylonians, the Phoenicians, and the Hebrews (see Deut. xxv. 18 [*sic!*]), who lived around the temples of Astoreth, or Istar and the sun-god.“ Laut Wilhelm, *Marginalien* (1990), 511, handelt es sich hierbei möglicherweise um die erste explizite Verknüpfung von Herodot und der Existenz von Tempelprostitution. Zu Dtn 23,18 s.u. 4.3.1.

werden.<sup>88</sup> In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts führte dies zu einer wahren Inflation von Vermutungen über sexuell aufgeladene Tempeldienste, wie eine Bemerkung aus einem Aufsatz von B. BROOKS aus dem Jahr 1941 zu illustrieren vermag: „Twenty years ago it was noticeable that a number of terms in Akkadian texts were arbitrarily translated, ‚eunuch,‘ ‚harlot,‘ ‚whore,‘ ‚hierodule,‘ or ‚prostitute,‘ until it seemed that an improbable percent of the population must have been either secular or religious prostitutes of some sort.“<sup>89</sup> Zu den in Frage kommenden (oder besser: in zweifelhaften Ruf gebrachten) Personengruppen gehören *naditu*, *ugbatu*, *harimtu*, *qadištu*, *kezertu*, *šambatu*, *entu*, *kurgarrû*, *assinnu* u.a.

Dem Befund, dass die Vorstellung von Tempelprostitution in vielen wissenschaftlichen Äusserungen als historische Tatsache vorausgesetzt wird, steht die Beobachtung gegenüber, dass einschlägige Lexika hier vorsichtiger sind und die einzelnen Personengruppen keineswegs zweifelsfrei als Kultprostituierte gelten können. Zwar beginnt der Prostitutionsartikel in der dritten Auflage der Enzyklopädie „Religion in Geschichte und Gegenwart“, RGG<sup>3</sup>, mit einem Abschnitt zur „Kultischen Prostitution“, in dem der namhafte Altorientalist W. VON SODEN eine vermeintlich klare Vorstellung entwirft, welche Phänomene als solche bezeichnet werden können.<sup>90</sup> Er bemerkt allerdings die unklare Quellenlage und notiert: „ohne daß den Texten Einzelheiten darüber zu entnehmen wären“<sup>91</sup>. Trotz dieser Einschränkung ist die häufig verwendete Enzyklopädie RGG unter den konsultierten Nachschlagewerken dasjenige, in dem am deutlichsten eine Faktizität der Kultprostitution eingeschrieben steht. Dies gilt auch für die neue vierte Auflage, RGG<sup>4</sup>, in deren religionswissenschaftlichem Teilartikel zu „Prostitution“ die Verbreitung „sakrale[r] Prostituierte[r]“ im Alten Orient und Alten Israel als unumstrittene Tatsache dargestellt ist, wobei Hdt. I 199 als Referenz angegeben wird.<sup>92</sup> Die Aussage, dass „aus dem Jerusalemer Tempel [...] Prostituierte beiderlei Geschlechts erst nach dem babylonischen Exil (586 v.Chr.) verbannt worden zu sein“ scheinen, erfolgt ohne Angabe einer biblischen oder anderen Quelle.<sup>93</sup>

---

<sup>88</sup> Vgl. Artikel „Herodot“ in RLA 4, bes. 333.

<sup>89</sup> Brooks, *Fertility Cult* (1941), 231. Brooks zitiert a.a.O. noch folgende Bemerkung von Claude H.W. Johns (aus: *Assyrian Deeds and Documents*, Cambridge [1901], 264): „One gets tired of every obscure official being dubbed either priest or eunuch.“

<sup>90</sup> Und auch, was nicht damit bezeichnet werden sollte, nämlich die sog. Heilige Hochzeit, vgl. RGG<sup>3</sup> 5, 643. Zum *Hieros Gamos* s.u. 3.2.2.

<sup>91</sup> RGG<sup>3</sup> 5, 643.

<sup>92</sup> RGG<sup>4</sup> 6, 1722.

<sup>93</sup> RGG<sup>4</sup> 6, 1722. Der zweite Abschnitt des religionswissenschaftlichen Teils zur Prostitution bietet eine Aufzählung verschiedener Phänomene aus anderen Religionen und Kulturen bis hin zu sexueller Freizügigkeit oder Ausbeutung in neueren religiösen Bewegungen.

In dem von von Soden herausgegebenen „Akkadischen Handwörterbuch“, AHW, ist bei *assinnu* die Übersetzung „Buhlnabe“ durch die Klammerbemerkung „(im Kult)“<sup>94</sup> ergänzt. Dagegen ist *qadištu* als „Reine, Geweihte“, eine Frauenklasse<sup>95</sup> ohne die Erwähnung von Prostitution wiedergegeben und umgekehrt *barimtu* als „Abgesonderte, Prostituierte“<sup>96</sup> ohne Bezugnahme auf Kult oder Tempel. Zu den ugaritischen *qdšm* (maskulin) äussert sich von Soden 1970 in einem Kurzbeitrag der Ugarit-Forschungen in dem Sinne, dass hier „an eine kultische Prostitution wohl nicht unbedingt gedacht werden“<sup>97</sup> müsse. So folgt auch im aktuellen Ugaritisch-Diktionär von G. DEL OLME LETE und J. SANMARTÍN unter *qdš* der wörtlichen Übersetzung „(his) Holiness“ lediglich die knappe Erklärung „a cult official“<sup>98</sup>, die Femininform *qdšt* ist als allgemeines Adjektiv für „holy“ und als Göttinnen-Epithet verzeichnet.<sup>99</sup> Der Artikel „Hierodulen“ des „Reallexikons der Assyriologie“, RLA, beschäftigt sich zunächst mit der akkadischen *naditu*, allerdings mit der Erläuterung „chastity was the basic characteristic of the *naditu* class“ sowie der etymologischen Vermutung, *naditu* bezeichne „the woman who was to have no sexual relations“<sup>100</sup>. Daneben wird die der *naditu* scheinbar nahe, doch gesellschaftlich nachgeordnete *ugbatu* genannt. Sexuelle Promiskuität oder professionelle Prostitution wird jedoch für keine der beiden auch nur angedeutet.<sup>101</sup> Dies ist insofern erstaunlich, als dasselbe Lexikon in seinem Artikel „Freudenmädchen“ als in Frage kommende Damen neben der *qadištu*, *ištaritu* und *kulmašitu* auch die *naditu* und *ugbatu* aufzählt.<sup>102</sup> Der Eintrag des „Chicago Assyrian Dictionary“, CAD, zur *qadištu* hält für den altbabylonischen Bereich fest: „There is no evidence of her being a prostitute.“<sup>103</sup>

Dass trotz Zweifeln in den Fachdisziplinen weiterhin Kultprostitution als Faktum vertreten wird, zeigt ein Beitrag des Altphilologen W. FAUTH, der eine Streuung dieses vermeintlichen Phänomens als Bestandteil verschiedener Religionen im Orient und Mittelmeerraum annimmt.<sup>104</sup>

---

<sup>94</sup> AHW I, 75.

<sup>95</sup> AHW II, 891.

<sup>96</sup> AHW I, 325.

<sup>97</sup> Von Soden, Geweihte (1970), 329. Von Soden bleibt auf sicherem Boden, wenn er a.a.O. den *qdšm*-Titel als „eine Sammelbezeichnung für nicht-priesterliches Tempelpersonal [...], das durch eine Weihung dem Tempeldienst verpflichtet wurde“, versteht. Die in der von ihm untersuchten Urkunde RS 16.132 enthaltene Möglichkeit der *qdšm* zu Ehe und Familiengründung passt seiner Ansicht „sehr schlecht“ „zu der in den hebräischen Wörterbüchern mehrfach vorgeschlagenen Übersetzung ‚Kultprostituierter, Kinäde‘“ (a.a.O. 330).

<sup>98</sup> Del Olmo Lete / Sanmartín (2003), 696.

<sup>99</sup> Del Olmo Lete / Sanmartín (2003), 697.

<sup>100</sup> RLA 4, 392.

<sup>101</sup> Vgl. Artikel „Hierodulen“ in RLA 4, 391–393.

<sup>102</sup> Vgl. Artikel „Freudenmädchen“ in RLA 3, 113.

<sup>103</sup> CAD 13, 50.

<sup>104</sup> Vgl. Fauth, Sakrale Prostitution (1988).

*Aktuelle Diskussionen*

Die Diskussion darum, ob und wie es im Alten Orient Prostitution in kultischem Umfeld gegeben habe, ist nicht erloschen. Die in jüngerer Zeit vorgebrachten Argumentationen können in drei Stränge unterteilt werden. Der anhaltenden, z.T. modifizierten Befürwortung und weiteren Suche nach keilschriftlichen oder archäologischen Belegen einerseits steht die Ablehnung aufgrund der philologischen Kritik an Herodot sowie einer entsprechenden Auswertung des vorliegenden altorientalischen Materials andererseits gegenüber. Dazwischen ist eine Mittelposition auszumachen, die zwar eine im Verbund mit religiösen Vollzügen an Tempeln institutionalisierte Prostitution ausschliesst, nicht jedoch Prostitution als Randerscheinung des religiösen Betriebes, sei es als Nebenverdienst niederer, d.h. auch ärmerer Kultbediensteter, sei es im Umfeld religiöser Feiern oder zur Begleichung religiös motivierter Ausgaben (Gelübde).

Für die erste Position sei G. WILHELM genannt, der ein Fragment aus Nuzi (SMN 1670) kommentiert, um nachzuweisen, dass es „unzweifelhaft die Existenz von Prostitution im Rahmen der Tempelorganisation“<sup>105</sup> anzeige. Wilhelm beginnt mit einer elaborierten Darstellung der Forschungsgeschichte zu Herodot und weist u.a. auf die bedeutenden Bestreitungen der Kultprostitution für den gesamten Alten Orient durch D. ARNAUD<sup>106</sup> und B. MENZEL<sup>107</sup> hin. Dagegen stützt er selbst eine Position, die die z.T. in Tempelbetriebe involvierten *kezertu* und *harimtu* spätestens ab spätaltbabylonischer Zeit in enger Verbindung mit Prostitution sieht und deren materiellen und finanziellen Beiträge an die jeweiligen Tempel als aus dieser Tätigkeit erwirtschaftet betrachtet, obgleich dies aus dem Textmaterial selbst nicht eindeutig hervorgeht. Literarisch sei ein Zusammenhang von *kezertu* zu Prostitution und der Göttin Ishtar im Gilgamesch- und im Erra-Epos belegt.<sup>108</sup> Da auf altbabylonischen Synonymlisten *kezertu* wie auch

<sup>105</sup> Wilhelm, *Marginalien* (1990), 524.

<sup>106</sup> Arnaud, *prostitution sacrée* (1973).

<sup>107</sup> Menzel, *Tempel* (1981).

<sup>108</sup> Vgl. Wilhelm, *Marginalien* (1990), 514f. Verweisstellen der altorientalischen Literatur sind Erra IV 52–53 und Gilgamesch VI 161f. (so in der Ausgabe von Parpola 1997 und TUAT III/2; Wilhelm u.a. geben VI 165f. an. Hecker weist in TUAT III/2, 699, auf die unsichere Zeilenzählung nach VI 117 hin.) An jenen Stellen werden *kezertus*, *šamhatus* und *harimtus* als Gefolge der Göttin Ishtar genannt. Was diese Frauengruppen eint, nämlich derselbe Beruf als Prostituierte oder aber einfach die gemeinsame Verehrung derselben Göttin, bleibt offen. Die Texte, die als Dichtungen v.a. literarischen Wert haben, beschreiben jedoch nie Prostitution als kultischen Akt. Im Gilgamesch-Epos (akkadische Zwölf-Tafel-Version, ca. 1200 v.Chr.) sollen die Frauen die Göttin Ishtar im lautstarken Heulen und Klagen über den Tod des Himmelstiers unterstützen. Im Erra-Epos (zwischen 1100 und 750 v.Chr., vgl. Bodi, Ezekiel [1991], 55) wird ein Einfall von Nomaden in Uruk beschrieben, zu dessen Bevölkerung Frauen gehören, die als solche apostrophiert werden, denen die Göttin Ehemänner vorenthalten habe, was auch Zölibatäre meinen könnte. Gilgamesch VI 161f.: *up-tab-bi-ir* <sup>d</sup>IS.TAR *ke-eṣ-re-e-ti* *Ml.šam-ha-a-ti* *ù* *ha-ri-ma-a-ti*. „Da versammelte Ishtar um sich die Dirnen, die Liebesdienerinnen und die Huren.“ (TUAT III/2, 703). Erra IV 52–53: „In Uruk, dem Wohnsitz von Anum und Ishtar, der Stadt der Kurtisanen, Hierodulen und Huren, denen Ishtar den Ehemann vorenthalten und sie ihren eigenen Händen überantwortet hat, stoßen Sutäer und Sutäerinnen wilde Schreie aus [...]“ (a.a.O. 795). „Even Uruk, the dwelling of Anu and Ishtar, city of prostitutes, courtesans, and callgirls, [w]hom Ishtar deprived of husbands and kept in her (lit. their) power: Sutean men and women hurl their abuse;“ (COS I, 413).



*harimtu* mit der sumerischen *kar.kid* parallel gesetzt ist, sei für alle drei Frauengruppen die Tätigkeit als Prostituierte anzunehmen, weil dies „die auch altbabylonisch sonst wohletablierte Bezeichnung“<sup>109</sup> für *harimtu* sei. Wilhelm schränkt allerdings ein, dass mit der Annahme, dass derartige Frauengruppen auch in Tempeln ein- und ausgingen und Güter an diese überschreiben konnten bzw. in Gemeinschaften an den Tempelbetrieb angeschlossen lebten, keine Aussage darüber gemacht sei, „ob die Prostitution einen kultischen Aspekt hatte“<sup>110</sup>. Wilhelm selbst will mit der Interpretation des Fragments SMN 1670 einen weiteren Beleg für die enge Verbindung von Tempeln und Prostitution bieten. Seine Übersetzung lautet: „[...] die *Mutu(!)/Útu-bālti* (meine Tochter (?)) habe ich/hat er(!) als Schuldhäftling zur Prostitution zu (der Göttin) Ištar (Šawuška) hinaufgebracht, und zur Munttfreiheit(?) habe ich/hat er sie freigelassen [...] Siegel des Sukri-teššup [...]“<sup>111</sup> Wilhelm sieht hierin einen Beleg für eine gemeinorientalische Kultprostitution. Seine Hypothese ist jedoch problematisch, da hierfür ein fragmentarischer, nur mit Verbesserungen und Mutmassungen übersetzbarer Text herangezogen wird, dessen Einschätzung deutlich im Dienst einer Beweisführung steht, die sich trotz geographischer und historischer Distanz (die Scherbe aus Nuzi wird auf das Ende des 15. Jahrhunderts datiert) auf jenen umstrittenen Herodot-Bericht (5. Jahrhundert) bezieht.

Die Gegenposition will die Trennschärfe zwischen Prostitution als profanem Vorgang und kultischen Handlungen verdeutlichen. In diesem Sinne setzt sich z.B. A. ULSHÖFER mit der vorgetragenen Analyse Wilhelms auseinander, resümiert jedoch den Sachverhalt des dort untersuchten Dokuments folgendermassen: „Eine Person (Frau oder Mann), die einen offenbar akkadischen Namen trägt und möglicherweise zur Gruppe der *hapiru* gehört, wird als Schuldhäftling (?) zur Prostitution vor eine Gottheit gebracht.“<sup>112</sup> Profane Prostitution werde auch in anderen Quellen aus Nuzi belegt; doch ist weder daraus noch aus dem angeführten Fragment auf eine institutionalisierte Kultprostitution zu schliessen. Interessanterweise problematisiert dies Wilhelm im Zusammenhang der Quellen über die *kezertu* und *harimtu* ganz ähnlich.

Weiterführend ist die Untersuchung von J. ASSANTE, die in einem ausführlichen Beitrag zu den als *kar.kid* (sumerisch) oder *harimtu* (akkadisch) bezeichneten Frauen die mesopotamische Begrifflichkeit für Prostitution überhaupt analysiert. Ausgehend von einer breitgefächerten Analyse von Gesetzestexten, Urkunden und Epen kommt sie zu dem Schluss, dass eine solche einheitliche Terminologie nicht auszumachen und speziell die „sexy *harimtu*“ eine literarische und fiktive Vorstellung sei.<sup>113</sup> Vielmehr seien alleinstehende und erwerbstätige Frauen in spätaltbabylonischer Zeit gesellschaftlich marginalisiert worden, wobei eine spezielle Polemik darin lag, deren sexuelle Integrität und Selbstbestimmtheit zu diskreditieren. Zu dieser binnengesellschaftlichen Abwertung kommt eine externe Polemik hinzu, die Assante als „Greek propaganda“<sup>114</sup> bezeichnet, von der aus die Vorstellung einer Tempelprostitution weiter tradiert worden sei.

Die genannte Position kann sich zusätzlich auf das *Argumentum e contrario* berufen, dass unter den umfangreichen Dokumenten aus Mesopotamien keine expliziten Belege für Tempelannahmen

<sup>109</sup> Wilhelm, *Marginalien* (1990), 516.

<sup>110</sup> Wilhelm, *Marginalien* (1990), 516.

<sup>111</sup> Wilhelm, *Marginalien* (1990), 523 (Buchstaben- und Satzzeichen original).

<sup>112</sup> Ulshöfer, *Scherbe* (1995), 69.

<sup>113</sup> Assante, *kar.kid* (1998), 85: „The sexy *harimtu* of literature is not real but an artistic convention that should not be mistaken for fact.“ Assante setzt sich ebenfalls mit den erwähnten Stellen aus dem Gilgamesch- und dem Erra-Epos auseinander, geht jedoch grundsätzlich mit der Gleichung *harimtu* = Prostituierte und der Folgerung, alle Frauen, die im Umfeld einer *harimtu* genannt werden, seien ebenfalls Prostituierte, vorsichtiger um: „While it is true that Ishtar gave these three categories [sc. *kezertu*, *šambatu*, *harimtu*] of women special attention in the Erra Epic and in G[ilgamesch]-E[pic], this hardly signifies prostitution.“ (A.a.O. 43).

<sup>114</sup> Assante, *kar.kid* (1998), 8.

aus Prostitutionshandlungen zu finden sind. Es steht in deutlichem Widerspruch zu der Annahme, Kultprostitution sei eine altorientalische Selbstverständlichkeit gewesen, wenn davon nichts auf offiziellen Dokumenten notiert wurde. So merkt auch Assante an: „For instance, at the temple of Inanna in Nippur, over 2000 tablets and fragments were found; over half of these (1163) were economic documents from only one period, Ur III. [...] Yet this archive did not produce a single fragment documenting sacred prostitution.“<sup>115</sup> Bereits D. ARNAUD stellte in einem Vortrag 1972 fest, dass das archäologische Material die Existenz von Tempelprostitution nicht belege, sie aber auch nicht widerlege. Er vermutete trotz bzw. aufgrund der verfügbaren keilschriftlichen Urkunden als einer der ersten, dass Kultprostitution eher als historische Fiktion und Projektion zu sehen sei. Dabei hält er eine semantische Herabminderung einiger der entsprechenden kultischen Titel als Folge sich verändernder Gesellschaftsstrukturen noch in mittelbabylonischer Zeit für möglich. Herodot überliefere demnach nur noch Spuren einer jüngeren, jedoch „erfundenen“ Tradition.<sup>116</sup>

Mit dem folgenden Beispiel für die mittlere Position soll zugleich sichtbar werden, dass das Etikett Kultprostitution auch im ausserbiblischen Bereich nicht nur auf Frauen bezogen wird: So untersucht S. MAUL den Stand der männlichen oder hermaphroditischen Kultbediensteten *kurğarrû* und *assinnu* in der babylonischen Gesellschaft. Diese sind als Ishtar-Anhänger Grenzgänger zwischen den Geschlechtern und am ehesten als Transvestiten, Eunuchen oder Hermaphroditen vorzustellen. Diese Besonderheit machte sie offensichtlich als religiöse Machttträger oder Vermittler magischer Rituale geeignet.<sup>117</sup> Maul räumt ein, dass nach einigen Texten deutlich wird, dass sich ein *assinnu* auch als Prostituiert männlichen Freiern zur Verfügung stellen konnte, betont aber die Trennung dieser Tätigkeit von dessen religiös-kultischen Aufgaben, die zeitlich auf den Monat *Du'ûzu* beschränkt gewesen waren.<sup>118</sup> Seine Schlussfolgerung legt eine Unterscheidung des als privat zu verstehenden Sexualverhaltens als (Gelegenheits-)Prostitution von religiösen Pflichten und kultischen Diensten nahe. Letztere

<sup>115</sup> Assante, kar.kid (1998), 8, Anmerkung 9. Vgl. auch schon Fisher, Cultic Prostitution (1976), 228: „C. Hamm. [Codex Hammurapi; CS] and other ANE [Ancient Near East; CS] codes contain numerous laws regulating all sorts of trade. Prices are fixed for grain and the hire of boats, for doctors and for interest on loans. Yet nowhere are prices established for the hire of ‚cultic prostitutes‘, nor is their ‚trade‘ regulated.“

<sup>116</sup> Vgl. Arnaud, prostitution sacrée (1973); a.a.O. 115: „une tradition récente qui avait cours parmi les érudits babyloniens: en inventant ‚la prostitution sacrée‘“. Zu der Möglichkeit einer *semantischen Verschiebung* für die alttestamentliche *q'dešāb*: s.u. 4.3.3., 4.4.2. und 5.  
Im Jahr der Veröffentlichung von Arnauds Vortrag erschien in einer Festschrift ein Beitrag, der die gegensätzliche Meinung vertritt und Beispiele aus unterschiedlichen Kulturen als Belege für sakrale Prostitution in der biblischen Welt zusammenstellt, vgl. Yamauchi, Cultic Prostitution (1973).

<sup>117</sup> Nach Erra IV 56 wandelte die Göttin Ishtar „deren Männlichkeit, um die Menschen einzuschüchtern, in Weiblichkeit“ (TUAT III/2, 795); in englischer Übersetzung: „Who changed their masculinity into femininity to make the people of Ishtar revere her.“ (COS I, 413). Rituelle Dienste, v.a. Tänze, als spezielle Aufgaben von geschlechtlich nicht eindeutig einzuordnenden Menschen begegnen auch in anderen kulturellen Kontexten: So werden z.B. den *Hijras* in Indien als Eunuchen (zumeist durch Kastration, z.T. auch Hermaphroditen und Transvestiten) bis heute besondere magische Kräfte zugerechnet. Sie treten bei Geburten und Hochzeiten als Tänzer und Glücksbringer auf (vgl. MLReligion 2, 69, und Dayanita Singh, Myself Mona Ahmed, Göttingen 2001).

<sup>118</sup> Vgl. hierzu bereits Renger, Priestertum (2/1969), 193, zu *kalûm*, *kurğarrû* und *assinnu* und ihren sumerischen Äquivalenten: „Keiner dieser Belege [zu deren Aufgaben als Musikanten und Schaukämpfer innerhalb des Ishtarkults; CS] zwingt dazu, sie als Eunuchen oder Kultprostituierte zu klassifizieren.“

bestehen in einer Mittlerschaft zur Unterwelt und nicht in sexuellen Handlungen: „Die Ablehnung von *kurgarrû* und *assinnu* bzw. die Scheu vor ihnen resultiert nicht aus ihrem Sexualverhalten, sondern aus der Angst vor der Macht, die diese Personen aufgrund ihrer Andersartigkeit besaßen. Die Macht, Grenzen überschreiten zu können, wurde ebenso von der Gesellschaft benötigt, wie sie ihr gefährlich werden konnte.“<sup>119</sup> Die Erklärung des Verdachts von Kultprostitution stützt sich bei Maul auf eine mögliche Vermischung kultischer Aufgaben und privater, vielleicht armutsbedingter Prostitutionsausübung in der Wahrnehmung der Quellen.

Einen weiteren Aspekt bietet die Position von W. LAMBERT, der die gesellschaftlichen profanen Lebensumstände von Prostitution im Alten Orient zusammenzutragen versucht.<sup>120</sup> Dabei bemerkt er die Kombination von *harimtu* und Ishtar, d.h. die Devotion so bezeichneter Frauen wie auch die Anwendung der Bezeichnung selbst für die Göttin. Steht für ihn unzweifelhaft fest, dass *harimtu* eine Prostituierte bezeichne, ist er andererseits vorsichtig bezüglich der Vorstellung konkreter kultischer Vorgänge oder religiöser Praktiken.<sup>121</sup> Diese seien z.T. noch immer unklar und wahrscheinlich nicht mit dem heutigen Prostitutionsbegriff einzuholen. Zudem gibt er den möglichen Wandel der gesellschaftlichen, besonders der moralischen Einschätzung sexueller Handlungen zu bedenken.<sup>122</sup> Für solche Argumentationsgänge dieser dritten, mittleren Position müssen die in Frage kommenden Texte also nach ihrem Kontext und Ziel unterschieden werden, d.h. ob sie Aussagen über kultische Vollzüge enthalten oder nicht. Ebenso ist das jeweils eingebrachte Verständnis von „Prostitution“ zu reflektieren.

Insgesamt kann eine Verschiebung der Herangehensweise an das Forschungsobjekt Kultprostitution beobachtet werden: Zu Beginn standen auf der Suche nach Verifikationsmöglichkeiten der herodoteischen Angaben nahezu alle in den zugänglichen Quellen nachgewiesenen Kultfunktionäre im alten Mesopotamien unter Prostitutionsverdacht. Die zunehmende Kritik an Herodots Zuverlässigkeit – Arnaud prägte hierfür den Begriff *mythe historiographique*<sup>123</sup> – wirkte sich auch auf die Debatte der (vorschnellen) Zuordnung bestimmter, überwiegend weiblicher Kultgruppen zu promiskuitiven oder prostitutionsmässigen Handlungen aus. In jüngster Zeit wird eher von einem Unschuldssverdacht ausgehend kritisch untersucht, welche sozialgeschichtlichen Aussagen über bestimmte Gruppierungen oder Lebensformen überhaupt getroffen werden können und welche semantischen Mehrdeutigkeiten oder Bedeutungswandel angenommen werden müssen.

<sup>119</sup> Maul, *kurgarrû* (1992), 166.

<sup>120</sup> Vgl. Lambert, Prostitution (1992).

<sup>121</sup> Lambert, Prostitution (1992), 127: „Fortunately there is one word for ‚prostitute‘ which is not in doubt, the Babylono-Assyrian *harimtu*, which corresponds to the Sumerian *kar-kid*.“ Derart unzweifelhaft ist dies jedoch für Assante, *kar.kid* (1998), nicht.

<sup>122</sup> So beschreibt Lambert die Rolle ranghoher Priesterinnen bei der sog. Heiligen Hochzeit vorsichtig mit „*seem to have copulated with the rulers*“, um dann festzustellen „*this would perhaps not be considered prostitution today*.“ (Lambert, Prostitution [1992], 143; Herv. CS). Allerdings greift seine romantisierende Ansicht, die kraftvolle und Leben sichernde Dimension von Sexualität genüge zur automatischen „Weihung“ des Prostitutionsaktes („Thus in ancient Mesopotamia all prostitution was by definition sacral, because the sexual act was a natural force working for the well being of the human race [...]“ a.a.O.) zu kurz, zeichnet sich letzterer doch gerade dadurch aus, dass das „Natürliche“ als Geschäft abgewickelt wird und Fortpflanzung unerwünscht ist, da eben nicht an den Fortbestand der Menschheit gedacht ist.

<sup>123</sup> Arnaud, prostitution sacrée (1973), 111.

Trotz unterschiedlicher Vorgehensweisen und der Fülle der herangezogenen Quellen ist den Forschungsbeiträgen gemeinsam, dass bislang aus dem zahlreichen Keilschriftmaterial kein zweifelsfreier Beleg für die Einrichtung von Tempel- oder Kultprostitution im Alten Orient gewonnen werden konnte. Gleichwohl muss festgestellt werden, dass kultische Lokalitäten (Tempel, Tempelareal) oder Bedienstete (beispielsweise ein *assinnu*) wie auch religiöse Praktiken generell (Gebete, Opfergaben, spezielle Devotion an eine Gottheit<sup>124</sup>) keinesfalls tabu für Menschen waren, die sich prostituierten. Entsprechend wird zunehmend danach gefragt, inwieweit ein Prostitutionsakt Teil einer religiösen Pflicht oder der weltlichen Erwerbswelt ist (wie z.B. das Hüten der Viehhirten oder das Backen der Bäckerinnen). Dabei geht es schlicht auch darum, zu klären, welche Handlungen genau unter dem Begriff „Prostitution“ zu verstehen sind, und ob diese kultisch oder religiös gefüllt sind.

### 2.2.2. Meanwhile in the Occident – Anthropologie und Theologie

*Sir James George Frazer*

Die moderne Interpretation und Wahrnehmung anderer, grösstenteils vergangener religiöser Vorstellungen wurde und wird wesentlich von dem monumentalen Werk des schottischen Gelehrten Sir J.G. FRAZER (1854–1941) beeinflusst. Ausgehend von einer Untersuchung zur Priesterfolge des Dianakultes im Hain Nemi nahe dem antiken Aricia bei Rom legte Frazer 1890 eine zweibändige anthropologisch und religionsethnologisch ausgerichtete Studie zu Magie und Religion vor. An diesem nach einem Gemälde von William Turner „The Golden Bough“ betitelten Werk arbeitete er fortwährend weiter bis zu einer stolze zwölf Bände umfassenden dritten Auflage mit folgendem Supplement-Band.<sup>125</sup> Seine Breitenwirkung verdankt das Werk v.a. einer selbstredigierten kürzeren Fassung von 1922, die 1928 auch auf Deutsch erschien. Diese etablierte sich bald als Bestandteil britischer Privatbibliotheken und hat u.a. die englischsprachige Literatur wesentlich beeinflusst.<sup>126</sup>

<sup>124</sup> So gehörten zu den Anhänger/innen der Göttin Ishtar auch – jedoch keineswegs nur – Prostituierte. Vgl. u.a. die Erwähnungen aus dem Gilgamesch- und dem Erra-Epos.

<sup>125</sup> Die zweibändige Erstausgabe von 1890 trug den Untertitel „A Study in Comparative Religion“. Die dreibändige zweite Auflage erschien 1900. Zwischen 1907 und 1915 erschienen die zwölf Bände von „The Golden Bough, A Study in Magic and Religion, 12 volumes, 3<sup>rd</sup> revised and enlarged edition“. Zuletzt folgte 1935 der dreizehnte Band: „Aftermath. A Supplement to the ‚Golden Bough‘“. Jeweils erschienen bei Macmillan in London. Dies macht keineswegs schon das Gesamtwerk des ausgesprochenen Vielschreibers Frazer aus; vgl. Besterman, Bibliography (1934).

<sup>126</sup> Auf der Rückseite der Ausgabe von 1989 des inzwischen mehrfach aufgelegten Nachdrucks des deutschsprachigen „Der Goldene Zweig“ (James George Frazer: Der Goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker, aus dem Englischen von Helen von Bauer, Abgekürzte Ausgabe, Leipzig 1928) wird das Buch empfohlen als „eine Fundgrube und ein unentbehrliches Arbeitsmittel für den Religionssoziologen und Anthropologen wie für den vergleichenden Literaturhistoriker und Liebhaber der ‚Fantasy‘- bzw. ‚Trivallliteratur‘.“ Zum Einfluss von Frazers Werk auf die englische Literatur vgl. R. Fraser, Literary Imagination (1990), der im Vorwort, v–vii, u.a. W.B. Yeats und H.G. Wells sowie R. Chandler nennt,

In einem zugleich informativ wie spannend anmutenden Stil berichtet Frazer von den unterschiedlichsten religiösen Vorstellungen und Praktiken aus verschiedenen Zeiten und Kulturen. Dabei vermittelt er den Eindruck, unzweifelhafte Tatsachen zu beschreiben bzw. die einzig logischen Schlüsse zu ziehen. Frazers Vorgehensweise zeichnet sich dadurch aus, dass er seine kenntnisreiche Auseinandersetzung mit klassischen antiken Texten denkerisch mit zwei Aktualitäten seiner Zeit verknüpft: Zum einen eröffnen sich im kolonialistischen British Empire des 19. Jahrhunderts dem an kulturellen Fragen interessierten Forscher mannigfaltig fremde Völker und Kulturen, die anhand ethnologischer Reiseberichte zu erschliessen versucht werden. Zum anderen gewinnt die Theorie von Charles Darwin (1809–1882) über die Evolution des Lebens in den Wissenschaften zunehmend an Bedeutung. Dementsprechend baut Frazers Argumentation einerseits auf der grundsätzlichen Vergleichbarkeit von kulturellen Phänomenen auf, die unabhängig von Zeit und Raum gegeben sei. Religiöse Äusserungen könnten demnach auch in anderen Jahrhunderten und Kulturen in ihren Grundsätzen verstanden werden, weil ähnliche Bräuche Rückschlüsse auf ähnliche zugrunde liegende Motive und Überzeugungen zulassen. Der komparatistische Ansatz ermöglicht es ihm, im *Golden Bough* ein beeindruckendes Kompendium religiöser Vollzüge zusammenzustellen, das alle möglichen Weltgegenden und Epochen einbezieht, wobei der Blick auf die griechisch-römische Antike nicht mehr im (renaissancistischen) Habitus der Bewunderung, sondern im Vergleich mit den – auf gebildete Viktorianer wie Frazer und seine Leserschaft – roh wirkenden Sitten der sog. „Wilden“ (savages, primitives) erfolgt. Dies geht nun andererseits mit einer Anwendung des darwinistischen Denkens auf eine Theorie der Entwicklung der metaphysischen Konzepte des Menschen einher, die sich nach Frazer von einer magischen über die religiöse hin zu einer rational-positivistischen Welt- und Kontingenzbewältigung vollzieht, wobei zu ein und derselben Zeit durchaus Exponenten aller drei Stadien angetroffen werden können.<sup>127</sup> Eine Kurzfassung dieser geistigen Evolution notierte er in einem Brief als „the order of evolution, then, of human thought and practise is magic – religion – science.“<sup>128</sup>

---

dessen Held Philip Marlowe im Roman „The Long Goodbye“ von 1953 gefragt wird: „Ever read *The Golden Bough*?“ (a.a.O. vi). Die Rezeptionsgeschichte Frazers reicht bis auf die Leinwand: In *Apocalypse Now* (Francis Ford Coppola, USA 1979) liegt in einer Szene deutlich sichtbar *The Golden Bough* auf dem Tisch von Colonel Kurtz.

<sup>127</sup> Die magische Stufe wird keineswegs nur in grauer Urzeit angenommen, sondern auch bei den sog. „Wilden“ in anderen Weltgegenden, aber auch bei den „modernen Wilden“, z.B. der ungebildeten bäuerlichen Schicht in Europa. Frazers Modell steht im Kontext der Theoriebildung des britischen Evolutionstheoretikers und Religionsethnologen Edward B. Tylor (1832–1917), v.a. dessen Werk „Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom“, London 1871. Der evolutionistische und eurozentrische Glaube an eine Entwicklung menschlicher Kultur hin zum Guten wurde durch die Realität der nur kurz aufeinander folgenden Weltkriege in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts jäh in Frage gestellt.

<sup>128</sup> R. R. Marett / T. K. Penniman (Hg.): Spencer's scientific correspondence with Sir J.G. Frazer and others, Oxford 1932, 41.

Das Allgemeine und daher Vergleichbare menschlicher Kontingenz- und Naturbewältigung beschreibt Frazer auch im Schlusskapitel der redigierten Kurzausgabe des *Golden Bough*: „In short, religion, regarded as an explanation of nature, is displaced by science.“<sup>129</sup> Er ordnet seine eigene Position ein und öffnet sie auf weitere Entwicklung hin: „In the last analysis magic, religion, and science are nothing but theories of thought; and as science has supplanted its predecessors, so it may hereafter be itself superseded by some more perfect hypothesis, perhaps by some totally different way of looking at the phenomena – of registering the shadows on the screen – of which we in this generation can form no idea.“<sup>130</sup>

In diesen Rahmen sind Frazers Wahrnehmungen und Interpretationen von Vorgängen eingebettet, die er als „sacred prostitution“ bezeichnet. Dabei verknüpft er die von ihm verwendeten antiken griechischen Quellen mit Überlegungen, die durch seine Beschäftigung mit in Australien, Neuseeland und Polynesien entdeckten Totem- und Tabuphänomenen beeinflusst sind. So verbindet er als erster explizit die Thematik religiös-kultisch verstandener Sexualität mit zu seiner Zeit neuen ethnologischen Erkenntnissen. Er nimmt eine allgemeine Furcht vor Inzest sowie einen daraus entstehenden Wunsch nach Exogamie an, weshalb Fremde als solche hochgeschätzt würden, weil sie nicht unter das Tabu der eigenen Sippe fallen. Daher stellten sie eine Möglichkeit der Adoleszenzinitiation weiblicher Familien- bzw. Stammesglieder dar, die als konkreter sexueller Akt mit dem Ziel der Entjungferung vorgestellt wird.<sup>131</sup> Nach Frazer sei diese Vorstellung einer allgemeinen (Ehr-)Furcht vor (weiblicher) Sexualität nur im religiösen Bereich zu erheben.<sup>132</sup> Zugleich beschäftigt er sich mit der sog. „sacred marriage“, die er unter dem Aspekt von „homoeopathic or imitative magic“<sup>133</sup> erfasst, wonach ein durch Öffentlichkeit oder besondere rituelle Formen hervorgehobener Geschlechtsakt bedeutsamer Persönlichkeiten (Herrscher/innen oder Priester/innen), aber auch allgemein der Landbevölkerung magische Auswirkungen auf die Fruchtbarkeit einer gesamten Region zeitigen soll.<sup>134</sup> Spielformen von beidem, „sacred prostitution“ und „sacred marriage“, hat Frazer als Elemente der von ihm zentral untersuchten Vorstellung eines sterbenden und wiederkehrenden Gottes betrachtet, der unter

---

<sup>129</sup> Frazer, *Bough* (Abridged Edition 1922), 712.

<sup>130</sup> Frazer, *Bough* (Abridged Edition 1922), 712.

<sup>131</sup> Frazer verfasste auf Anregung seines Studienkollegen und Freundes W.R. Smith (1847–1894) die Artikel „Totem“ und „Tabu“ für die 9. Auflage der *Encyclopaedia Britannica* und veröffentlichte 1910 ein vierbändiges Werk mit dem Titel „Totemism and Exogamy“. Im *Golden Bough* fließen seine Erkenntnisse und Hypothesen v.a. in Part II „Taboo and the Perils of the Soul“ ein. Zur Genese der Gedanken vgl. R. Fraser, *Making* (1990), 72ff.

<sup>132</sup> Frazer, *Bough* IV/I, 57–61, setzt sich mit Einwänden zu einem rein säkularen Ursprung prostitutionsartiger Bräuche auseinander. Nach Stumpp, *Prostitution* (1998), 137, verwendet Frazer als erster die Wortkomposition „sacred prostitution“.

<sup>133</sup> Zur Begrifflichkeit vgl. Frazer, *Bough* I/Vol. I, Chapter III: „Sympathetic Magic“, 52–219. Für weitere Beispiele einer Verbindung menschlicher Sexualität mit der Fruchtbarkeit des Landes, die zwar promiskuitives Verhalten, nicht jedoch Prostitutionsbräuche erwähnen, vgl. Frazer, *Aftermath*, Chapter VIII: „The Influence of the Sexes on Vegetation“, 153–156.

<sup>134</sup> Zur Heiligen Hochzeit s.u. 3.2.2.

verschiedenen Namen wie Attis, Adonis, Tammuz, Osiris, Dionysos Bestandteil der religiösen Welt der Antike sei.<sup>135</sup> Die Vereinigung eines männlichen Gottes, dargestellt durch Priester oder König, mit einer weiblichen göttlichen Partnerin, dargestellt durch eine „sacred prostitute“, sei dabei Teil einer rituellen Dramaturgie, deren tatsächlicher Nachvollzug von Frazer nicht bezweifelt wird. Für das Alte Israel nimmt er Kulthandlungen für Adonis bzw. Tammuz an, bei denen *Qedeschen* beteiligt gewesen seien, wenn auch auf eine kaum näher zu bestimmende Weise, die allerdings in Verbindung mit Prostitution stehe.

So schreibt Frazer im Kapitel „Adonis in Syria“ im vierten Teil des *Golden Bough*: „Some of the old Canaanite kings of Jerusalem appear to have played the part of Adonis in their lifetime, if we may judge from their names, Adoni-bezek and Adoni-zedek, which are divine rather than human titles. [...] Thus if the old priestly kings of Jerusalem regularly played the part of Adonis, we need not wonder that in later times the women of Jerusalem used to weep for Tammuz, that is, for Adonis, at the north gate of the temple. In doing so they may only have been continuing a custom which had been observed in the same place by the Canaanites long before the Hebrews invaded the land. Perhaps the ‘sacred men,’ [die *Qedeschen*; CS] as they were called, who lodged within the walls of the temple at Jerusalem down almost to the end of Jewish kingdom, may have acted the part of the living Adonis to the living Astarte of the women. At all events we know that in the cells of these strange clergy women wove garments for the *asherim*, the sacred poles which stood beside the altar and which appear to have been by some regarded as embodiments of Astarte. Certainly these ‘sacred men’ must have discharged some function which was deemed religious in the temple at Jerusalem; and we can hardly doubt that the prohibition to bring wages of prostitution into the house of God, which published at the very same time that the men were expelled from the temple, was directed against an existing practice. In Palestine as in other Semitic lands the hire of sacred prostitutes was probably dedicated to the deity as one of his regular dues: he took tribute of men and women as of flocks and herds, of fields and vineyards and oliveyards.“<sup>136</sup>

Unter Verweis auf die antiken Zeugen Herodot, Strabo und Lukian führt Frazer Beispiele von Prostitutionsbräuchen an Heiligtümern im Vorderen Orient an und schliesst auf eine gemeinsame Struktur, die auf einen Urkult einer Muttergottheit zurückgehe, der auf den Erhalt der Fruchtbarkeit ziele.<sup>137</sup>

„[...] we may conclude that a great Mother Goddess, the personification of all reproductive energies of nature, was worshipped under different names but with a substantial similarity of myth and ritual by many peoples of Western Asia; that associated with her was a lover, or rather a

<sup>135</sup> Frazer knüpft hier an Gedanken von W.R. Smith an, die dieser in seinen *Lectures on the Religion of the Semites*, London 1889 (deutsch: Die Religion der Semiten, Freiburg i.Br. 1899), formuliert hat. Zu Smith s.u. Abschnitt „Einige Geschichten Israels“. Vgl. R. Fraser, *Making* (1990), v.a. 70–85 und 173–189. Frazer betrachtet selbstverständlich auch Babylon und zieht beispielsweise seine Schlüsse zur vergöttlichten Semiramis (vgl. Frazer, *Bough* VI, 370ff.).

<sup>136</sup> Frazer, *Bough* IV/I, 17f. Als Belegstellen aus der Bibel werden u.a. Ez 8,14 (Tammuz), 2Kön 23,7 (*Qedeschen*-Wohnungen beim Tempel) und Dtn 23,18 (Verbot von *Qedeschen* am Tempel) verwendet. Den Ausschluss der *Qedeschen* vom Tempel datiert Frazer unter Hinweis auf Smith in einer Anmerkung genau: „The code of Deuteronomy was published in 621 B.C. in the reign of King Josiah“ (a.a.O. 18, Anmerkung 3).

<sup>137</sup> Zur Einschätzung dieser griechischen „Zeugen“ s.o. 2.1.

series of lovers [...] and further, that the fabulous union of the divine pair was simulated and, as it were, multiplied on earth by the real, though temporary, union of the human sexes at the sanctuary of the goddess for the sake of thereby ensuring the fruitfulness of the ground and the increase of man and beast.“<sup>138</sup>

Frazer reflektiert, dass einige der von ihm vorgetragenen Vorstellungen einen Ehebegriff ausschliessen, sowohl in der menschlichen religiösen und sexuellen Praxis als auch für die imaginierte Götterwelt. Also geht er von einer Zeit und Gesellschaft ohne institutionalisierte Ehe aus, in der das Geschlechterverhältnis in einer Art (Frauen-)Kommunismus libertin gehandhabt wurde. Jener sei allmählich von der Ehe abgelöst worden, wodurch sich die religiöse Pflicht zur Angelegenheit einer besonderen Gruppe wandelte, deren Vollzug schliesslich in Form von Prostitution organisiert worden sei.

„But while the majority of women thus contrived to observe the forms of religion without sacrificing their virtue [Frazer denkt hier an das bei Lukian erwähnte Haaropfer oder die Darbringung einer figürlichen Darstellung des Sexualaktes; CS], it was still thought necessary to the general welfare that a certain number of them should discharge the old obligation in the old way. These became prostitutes either for life or for a term of years at one of the temples: dedicated to the service of religion, they were invested with a sacred character [Frazer bezieht sich hier auf die Etymologie der *Qedeschen*; CS], and their vocation, far from being deemed infamous, was probably long regarded by the laity as an exercise of more than common virtue, and rewarded with a tribute of mixed wonder, reverence, and pity, not unlike that which in some parts of the world still paid to women who seek to honour their Creator in a different way by renouncing the natural functions of their sex and the tenderest relations of humanity. It is thus that the folly of mankind finds vent in opposite extremes alike harmful and deplorable.“<sup>139</sup> Interessanterweise schliesst Frazer seine Vermutungen zur sakralen Prostitution mit einem Hinweis auf religiös motivierte sexuelle Entsagung von Frauen.

Im Gegensatz zu den religiösen Pflichten oder Bräuchen von Frauen, die Frazer nahezu ausschliesslich mit Sexualität in Verbindung bringt – entweder in Form von Promiskuität und Prostitution oder Keuschheit –, ist seine Beschreibung religiös tätiger Männer zurückhaltender. Diese bezeichnet er u.a. als „sacred slaves“ oder in Anlehnung an die hebräischen *Qedeschen* als „holy men“. Hier stehen ekstatische Momente im Vordergrund, die Frazer in mehreren Kulturen als Ausdrucksform des Kontaktes mit dem Göttlichen vorfindet, beispielsweise auch bei den Derwischen im Islam. Seiner Meinung nach ähnelten die männlichen *Qedeschen* in Inspiration und Ekstase den biblischen Propheten mit Ausnahme der zusätzlichen Erfüllung moralisch anrühiger, in Verbindung mit der Verehrung von Masseben und Ascheren zu sehenden unkeuschen Aufgaben.

„[...] originally no sharp line of distinction existed between the prophets and the *kedeshim*; both were ‚men of God,‘ as the prophets were constantly called; in other words they were inspired mediums, men in whom the god manifested himself from time to time by word and deed, in short temporary incarnations of the deity. But while the prophets roved freely about the country,

---

<sup>138</sup> Frazer, Bough IV/I, 39.

<sup>139</sup> Frazer, Bough IV/I, 40f.



the *kedeshim* appear to have been regularly attached to a sanctuary; and among the duties which they performed at the shrines there were clearly some which revolted the conscience of men imbued with a purer morality. What these duties were, we may surmise partly from the behaviour of the sons of Eli to the women who came to the tabernacle [...].<sup>140</sup>

“Now we know that at all the old Canaanite sanctuaries, including the sanctuaries of Jehova down to the reformatations of Hezekiah and Josiah, the two regular objects of worship were a sacred stock [Ashera; CS] and a sacred stone [Massebe; CS], and that these sanctuaries were the seats of profligate rites performed by sacred men (*kedeshim*) and sacred women (*kedeshot*).<sup>141</sup>

Frazers Aussagen über „sacred prostitutes“ sind also durch zwei Aspekte geprägt: Einerseits werden sie in einem grösseren Kontext allgemeiner, urtümlicher Fruchtbarkeitsriten mit konkret vollzogenen sexuellen Handlungen als professionelle Kultdarsteller und -darstellerinnen verstanden. Andererseits wird eine durch gesellschaftlichen Wandel im Familien- und Ehebild selbstverständliche Verbindung zur Prostitution angenommen, die von ihrem Ursprung und einer angeblich anhaltenden kultischen Funktion her als „sacred“ gelten soll. Gerade dies erregte jedoch nach Frazers Ansicht im religiösen Klima des Alten Israels Anstoss und konnte sich unter den Reformen von Hiskia und Josia nicht halten, die eine Verbannung der israelitischen Exponent/innen dieses Standes, der *Qedeschen*, aus Tempel und Kult nach sich zogen. Das einst kultisch Erwünschte sei schliesslich anrühlig, liederlich (profligate) und folglich unerwünscht gewesen. Auffällig ist Frazers unterschiedliche Einschätzung der Geschlechter: So schliesst er für religiöse Aktivitäten von Frauen schnell auf körperlich-erotische, sexuelle Pflichten, selbst wenn er im Fall der *Qedeschen* einräumt, wie wenig eigentlich über die beteiligten Frauen konkret gesagt werden könne, allenfalls dass sie kultisch verwendete Kleider gewebt haben.<sup>142</sup> Männliche Kultbeteiligte scheinen bei Frazer ein höheres Ansehen zu geniessen, sei es aufgrund der fast göttlichen Ehre der Fremden – und d.h. fremder Männer –, sei es aufgrund ihrer religiösen Vergleichbarkeit mit ekstatischen oder inspirierten Propheten.

Der Kurzfassung des *Golden Bough* fehlen zwangsläufig viele der hier dargestellten Gedankengänge und Einzelheiten. Dennoch wird das Thema sakrale Prostitution summarisch und unter Hinweis auf Herodot v.a. in „Adonis in Cyprus“ und den daran anschliessenden Kapiteln behandelt. Als häufigste Form wird eine befristete Tempelpflicht der jungen Frauen vor ihrer Verheiratung genannt, sei es als Opfer, sei es als Teil einer Inszenierung der im Frühling auflebenden Fruchtbarkeit.<sup>143</sup>

---

<sup>140</sup> Frazer, *Bough* IV/I, 76.

<sup>141</sup> Frazer, *Bough* IV/I, 107.

<sup>142</sup> „At all events we know that in the cells of these strange clergy women wove garments for the *asherim* [...].“ (Frazer, *Bough* IV/I, 17f., ausführliches Zitat s.o.).

<sup>143</sup> Vgl. Frazer, *Bough* (Abridged Edition 1922), 329ff.

### *Einschätzung*

Das Werk James Frazers hat nicht nur der Religionsethnologie und Anthropologie wichtige Impulse verliehen, sondern wurde auch von der historisch-kritischen Bibelwissenschaft rezipiert und weiter bearbeitet. So ist er neben Herodot der zweite bedeutende Gewährsmann für Erwähnungen von Kultprostitution. Doch auch hier ist Vorsicht angebracht. Ist zwar seinem monumentalen Oeuvre Respekt zu zollen, muss aber kritisch bedacht werden, dass seine Ausführungen Informationen unterschiedlicher Qualität zusammenbringen und auf bestehenden Annahmen weitere Hypothesen aufbauen, ohne diese durch konkrete Nachforschungen im Detail zu verifizieren. Bei einer genauen Lektüre der oben zitierten Beispiele fällt auf, wie häufig Frazer seine Formulierungen mit „may“ oder „must be“ als Mutmassungen kennzeichnet. Ebenso kann beobachtet werden, wie er z.T. recht frei von Inzesttabu über Muttergöttinnenkult und vermutete libertinistische Gesellschaften auf eine Institution sakraler Prostitution im Alten Orient schliesst.

Von der klassischen Altphilologie herkommend bezieht Frazer seine Informationen aus schriftlichen Quellen. Diese sind einerseits antike Literatur, deren Zeugnisgehalt er kaum in Zweifel zieht, und andererseits der gelehrte Briefwechsel mit Forschern seiner Zeit. Frazer selbst war jedoch nie aktiv „im Gelände“, d.h. auf Exkursionen zu den Orten oder Völkern, über die er schrieb. Diese „armchair anthropology“ wurde schon zu seinen Lebzeiten stark kritisiert und zunehmend von ethnologischen Feldforschungen abgelöst.<sup>144</sup> Im Nachhinein ist zu erkennen, dass er in einem eurozentrischen Standpunkt behaftet bleibt, der u.a. seine Interpretation sexueller Aktivitäten, die nicht dem strengen viktorianischen Ehemodell entsprechen, beeinflusst haben.<sup>145</sup> Daher ist es bei einer Bezugnahme auf Frazer erforderlich, die kulturelle Bedingtheit seiner Aussagen stets mit zu reflektieren.

### *Einige Geschichten Israels*

Innerhalb der theologischen und speziell der alttestamentlichen Wissenschaft wird Kultprostitution im Siedlungsgebiet des Alten Israels häufig im Zusammenhang der sog. kanaanäischen Religion betrachtet. Unter diesem Begriff sind jene Religionsformen zusammengefasst, die der JHWH-Verehrung vorangegangen bzw. damit verbunden waren und als „Volksreligion“ weiter existieren, bis sie durch die nach-exilische Tempelideologie verdrängt werden. Als Referenzstellen für die Existenz von Kultprostitution dienen die *Qedeschen*-Belege sowie prophetische Texte, die den Abfall von JHWH mit Hilfe der Wurzel *qnh* / *זנה* (huren) als „Hurerei“ bezeichnen.

<sup>144</sup> Ackerman 1994, xiv, bezeichnet Frazers Arbeitsweise als „library anthropology“ und stellt fest: „By the 1930s Frazer thus had come to be seen as a beached whale, the incarnation of how *not* to do anthropology“ (Herv. original).

<sup>145</sup> In jener Perspektive, die unbekannte oder „unmoralische“ Beziehungsformen dem Bereich magischer, vorrationaler Weltsicht bzw. „primitiven“ Lebensäusserungen zurechnet, ist Frazer dem alten Herodot nicht unähnlich. Hinsichtlich Frazers Überlegungen zu Initiationsriten und Pubertät bemerkt R. Fraser, *Making* (1990), 74, ironisch: „Was sex then so dangerous? In the 1880s, for bachelor dons, it may well have been [...]“.

Detaillierte Exegesen zu den *Qedeschen* erfolgen in dem biblisch-exegetischen Kapitel 4., eine Auseinandersetzung mit der metaphorischen Verwendung von *זנה* / *זנה* (huren) bietet Kapitel 5. Zunächst sollen einige Beispiele der alttestamentlichen Forschung zur (Religions-)Geschichte Israels hinsichtlich der Annahme einer kultischen Prostitution schlaglichtartig betrachtet werden.

Beim Zurückblättern durch die kritische Erforschung des Alten Testaments fällt auf, dass in der „Geschichte Israels“ von J. WELLHAUSEN 1878 innerhalb des Abschnitts „Geschichte des Cultus“ zwar einiges über Kultstätten, Kultbilder, Opfer und Feste zusammengetragen wird und auch Weingenuss und Festfreude erwähnt sind, nicht jedoch Kultprostitution.<sup>146</sup> Im Gegensatz zu dieser Zurückhaltung bemerkt Wellhausen sechzehn Jahre später, 1894, in der „Israelitische[n] und Jüdische[n] Geschichte“ bei der Beschreibung von Festen: „Es fehlte nicht an Exzessen; männliche und weibliche Hierodulen waren auch bei den israelitischen Heiligtümern zu finden.“<sup>147</sup> Im englischsprachigen Raum äussert sich W.R. SMITH, ein Freund und Kollege Frazers, 1889 in seinen „Lectures on the Religion of the Semites“<sup>148</sup> über die Verknüpfung sexueller Bräuche und Kultstätten altorientalischer Göttinnen und konstatiert unter Berufung auf Hdt. I 199 und Hos 4,14: „[I]m Cultus der semitischen Gottheiten war die Prostitution eine häufige Erscheinung.“<sup>149</sup> Gemäss Smith entwickelte sich die Verehrung von Muttergöttheiten v.a. in älteren, matriarchalen Gesellschaften und sei in enger Verbindung mit sexuellen Ausschweifungen im Kult zu sehen; Belegmaterial für seine Hypothesen bleibt er allerdings schuldig.

Wenn Smith in diesem Zusammenhang von einer „in der semitischen Rasse so stark ausgeprägte[n] Sinnlichkeit“<sup>150</sup> spricht, äussert er sich in einer Weise, die heute in keiner Weise mehr vertretbar ist. Antisemitische Vorurteile bezüglich Sexualität und Prostitution werden zu Beginn des letzten Jahrhunderts auch in der „Geschichte der Prostitution“ von P. DUFOUR geäussert, wo unter Hinweis auf eine „typisch“ jüdische Physiognomie der Lippen auf eine besondere Sinnlichkeit geschlossen wird.<sup>151</sup> Derartige Zuschreibungen „angeborener“ Triebhaftigkeit wurden und werden z.B. auch hinsichtlich farbiger Menschen geäussert. Die Diskussion solcher Argumentationen ist Gegenstand kulturwissenschaftlicher Untersuchungen und kann im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter vertieft werden. Für die Debatte um Kultprostitution ist es jedoch bedenkenswert, dass hier die herodoteische Zuordnung von ungezügelter Sexualität zu fremden Völkern in modernem „wissenschaftlichen“ Gewand wiederholt wird. Jedenfalls findet sich das Thema Tempelprostitution in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts eng mit der Vorstellung einer generellen orientalischen Zügellosigkeit verwoben, die u.a. von den Berichten Herodots über Babylon und Lukians über Syrien inspiriert auch für das Alte Israel angenommen wird.

Es ist möglich, dass die Frage der Kultprostitution im persönlichen Kontakt zwischen Smith und Wellhausen, der auf Einladung Smiths 1883 in Edinburgh weilte und ebenfalls Artikel für die *Encyclopaedia Britannica* (darunter „Israel“ und „Moab“) verfasste, thematisiert wurde.

<sup>146</sup> Vgl. Wellhausen, *Geschichte Israels* (1878), bes. Kap. 3 „Die Feste“, 84–123.

<sup>147</sup> Wellhausen, *Israelitische Geschichte* (1906/1894), 100f.

<sup>148</sup> Die Vorlesungen werden 1899 auf Deutsch veröffentlicht; vgl. Smith, *Religion* (1899/1889).

<sup>149</sup> Smith, *Religion* (1899/1889), 122. Smith zieht auch Lukian heran, vgl. a.a.O. 252f.

<sup>150</sup> Smith, *Religion* (1899/1889), 42.

<sup>151</sup> Vgl. Dufour, *Prostitution – Altertum* (ca. 1902); s.u. 2.3.2.

R. KITTEL äussert sich in seiner „Geschichte des Volkes Israel“ an mehreren Orten zur kultischen Prostitution und bezieht dabei archäologische Funde mit ein, v.a. diejenigen der Plaketten der sog. „Nackten Göttin“<sup>152</sup>. So formuliert er eine religionsgeschichtliche Verbindung dieser Figuren mit der auf die babylonische Ishtar zurückgehenden Astarte und der Aschera. Unter deren Anhängerschaft fänden sich auch solche, „die sich in ihrem Dienste der Unzucht weihen“<sup>153</sup>; im alttestamentlichen Bereich wären dies die *Qedeschen*. In Kittels zweitem Band erscheinen zahlreiche Erwähnungen von Kultprostitution als Bestandteil der „kanaanäischen“ Verehrung weiblicher Gottheiten, die sich noch lange in Israel gehalten habe. Es wird eine „Kanaanisierung der Jahvereligion“<sup>154</sup> angenommen, in der zwar der Gottesname JHWH galt, sonst aber volksreligiöse Elemente, v.a. die „der religiösen Unzucht und der bildlichen Verehrung Jahves“<sup>155</sup> erhalten blieben. Trotz der Staatenbildung hielten sich diese Bräuche v.a. bei der Landbevölkerung und gelangten, wie 2Kön 21,3–7 zeige, bis an den Tempel nach Jerusalem.<sup>156</sup> Kittel bemüht sich interessanterweise, die Dienste oder Ausschweifungen eines Fruchtbarkeitskultes nicht eins zu eins mit Prostitution zu identifizieren und notiert in einer Anmerkung: „Die ‚Geweihten‘ sind nicht notwendig gewerbsmäßige Buhler und Buhlerinnen.“<sup>157</sup>

Im Gegensatz zu dieser Vorstellung eines Ineinanders von volksreligiösen, „kanaanäischen“ und JHWH-gemässen Kultpraktiken geht M. NOTH in seiner „Geschichte Israels“ von einer klaren Opposition israelitischer Stämme gegenüber der ansässigen Stadtbevölkerung aus. Letztere erscheine den Israelit/innen in vielem fremd, so hätten sie im Bereich von „Leben und Glauben“ die Kanaanäer/innen „als sittlich minderwertig und verkommen, als lüstern und haltlos“ wahrgenommen. Noth nennt ohne weitere Erläuterung summarisch Heilige Hochzeit, Kultprostitution und Opfer der Jungfräulichkeit, die alle in Verbindung mit der Verehrung weiblicher Gottheiten stünden und von den Israelit/innen zu verabscheuen wären.<sup>158</sup>

Unter den jüngeren Veröffentlichungen herrscht hinsichtlich der Kultprostitutionsthematik grössere Zurückhaltung. So äussert sich H. DONNER weit vorsichtiger, wenn er im Kontext assyrischer Einflüsse auf das religiöse Leben Israels wohl die Verehrung von *Astarte* und *Aschera* als *Ishtar*-Varianten auch am Jerusalemer Tempel nennt, jedoch „Einflüsse assyrisch-babylonischer Kultprostitution (Hiero-

---

<sup>152</sup> S.u. Abschnitt „Archäologisches“.

<sup>153</sup> Kittel, Geschichte 1 (1923), 177. Vgl. aber auch ders., Geschichte 2 (1925), 225 u.ö.

<sup>154</sup> Kittel, Geschichte 2 (1925), 64.

<sup>155</sup> Kittel, Geschichte 2 (1925), 65.

<sup>156</sup> Vgl. Kittel, Geschichte 2 (1925), 394 u.ö.

<sup>157</sup> Kittel, Geschichte 1 (1923), 179, Anmerkung 9 der vorangehenden Seite.

<sup>158</sup> Noth, Geschichte (1959/1950), 133. Kultische Prostitution gehört für Noth wie auch das Kinderopfer zu den der alttestamentlichen Religion fremden Riten, die an sich verabscheuenswert, aber dennoch zeitweilig in Israel praktiziert worden seien. Vgl. a.a.O. 200.

dulie)“ für „unsicher und wenig wahrscheinlich“ hält und die *Qedeschen* als „niederes Kultpersonal“ bezeichnet, über deren genauen Dienst keine Auskunft gegeben werden könne.<sup>159</sup> Die *bamôt*, die häufig als Orte von ausschweifendem Libertinismus gelten, konkretisiert Donner nicht in dieser Weise, sondern versteht sie lediglich als dezentrale Kultstätten, an denen JHWH verehrt wurde, wenn auch nicht allein.<sup>160</sup>

Auch für R. ALBERTZ ist eine Verehrung JHWHs an den *bamôt* in Verbindung mit anderen, teils weiblichen Gottheiten bereits in vorstaatlicher Zeit unumstritten. Diese könne im Kontext regionaler religiöser Vorstellungen wie z.B. derjenigen der Fruchtbarkeit stehen. Zwar möchte Albertz nicht ausschliessen, dass dort anzusiedelnde weibliche *Qedeschen* auch mit Prostitution zu tun hatten, schränkt jedoch ein, diese sei „sehr wahrscheinlich nicht im Sinne eines kultischen Aktes zu verstehen, sondern als eine Einrichtung, solchen offenbar mittellosen Frauen ein Auskommen zu sichern und gleichzeitig zu den Einnahmen des Tempels und damit zur Verehrung der Göttin beizutragen“<sup>161</sup>. Die Existenz weiblicher Kultbediensteter in der ansonsten maskulin geprägten JHWH-Verehrung erklärt Albertz mit einer auf assyrischen Einfluss zurückgehenden Weihung von Kindern beiderlei Geschlechts an Kultstätten und Tempeln, die in der prophetischen Kritik als Kinderopfer diskreditiert worden sei.<sup>162</sup> Die Vorstellung einer Kultprostitution werde dann in prophetischer Polemik formuliert, die alles Überflüssige und Synkretistische, wie massenhaftes und auch weibliches Kultpersonal, ausscheiden will. Es gäbe jedoch keinen Hinweis auf eine religiöse Prostitutionspraxis, auch nicht bei denjenigen Praktiken, die später als nicht mehr dem offiziellen Zentralkult entsprechend und daher als „kanaanäisch“ abgelehnt wurden.<sup>163</sup>

---

<sup>159</sup> Donner, Geschichte (1995/1986), 367.

<sup>160</sup> Vgl. Donner, Geschichte (1995/1986), 272, 378ff. Zu den Kulthöhen s.u. 4.2.3. Abschnitt „Kultorte: Tempel – *bamôt* – „grüne Bäume“.

<sup>161</sup> Albertz, Religionsgeschichte (1992), 134, wobei nicht näher erläutert wird, warum die im Kult tätigen Frauen „mittellos“ gewesen seien. Später ist nur noch davon die Rede, dass von den (weiblichen) *Qedeschen* „u.a. sexuelle Dienste zugunsten des Heiligtums verlangt wurden, die aber keine kultische Funktion hatten“ (a.a.O. 271, Anmerkung 113). Albertz bezieht in seiner Behandlung der Prostitutionsverdächtigung die männlichen *Qedeschen* nicht mit ein, vielmehr verweist er auf die nach seiner Meinung über einen solchen Verdacht erhabenen ugaritischen *qdšm*, vgl. a.a.O. 134f., Anmerkungen 117 und 119.

<sup>162</sup> „Es entstand somit durch die familiäre Kultpraktik weibliches Kultpersonal, für das der offizielle Jahwekult keine Verwendung hatte.“ Albertz, Religionsgeschichte (1992), 302.

<sup>163</sup> Vgl. Albertz, Religionsgeschichte (1992), 269ff. und 326f. Trotz dieser kritischen Haltung gegenüber dem Terminus „Kultprostitution“ ist dieser bei Albertz teilweise auch ohne einschränkende Erläuterungen zu finden, vgl. a.a.O. 326, 401f., 410ff.

Schliesslich<sup>164</sup> seien die bisher erschienenen Beiträge der „Biblischen Enzyklopädie“ (BE) auf ihre Erwähnungen und Diskussion der Tempelprostitution hin untersucht: Zunächst fällt auf, dass eine derartige Einrichtung in den ersten drei Bänden keinerlei Erwähnung findet. In der „Vorgeschichte Israels“ (BE 1) zeigt sich N.P. LEMCHE gegenüber Hypothesenbildungen zu vor- und ausserisraelitischen Religionsformen skeptisch.<sup>165</sup> Im Zusammenhang der Fruchtbarkeitsthematik nennt er Sturm-, Wetter- und Korngottheiten wie Baal, Hadad, Dagan und auch die Liebes- und Kriegsgöttin Anat, ohne kultische Vollzüge auszumalen.<sup>166</sup> Die sog. Heilige Hochzeit will er als hauptsächlich literarische Konstruktion verstanden wissen und schweigt über mögliche konkrete sexuelle Vollzüge weiblicher Kultbeteiligter.<sup>167</sup> Ebenso wenig erörtert V. FRITZ für „Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v.Chr.“ (BE 2) Derartiges im Zusammenhang der Kultstätten und -bräuche.<sup>168</sup> Und auch bei W. DIETRICH sind keine diesbezüglichen Hinweise für „Die frühe Königszeit in Israel“ (BE 3) auszumachen. A. SCHOORS führt unter den kultischen Synkretismen der „Königreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v.Chr.“ (BE 5) Kultprostitution ebenfalls nicht auf.<sup>169</sup> Lediglich an einer Stelle verwendet er den Begriff „sakrale[r] Prostitution“, weist jedoch in einer Klammerbemerkung bezüglich Hoseas Polemik darauf hin, dass die „Anspielungen des Propheten auf solche Praktiken [...] ja nicht direkt“ seien und „auch profane Prostitution gemeint sein“ könnte.<sup>170</sup> Die prophetische Rede von Hurerei versteht er im Sinne einer allgemeinen Kritik an falschen religiösen Haltungen.<sup>171</sup> Für „Die Exilszeit“ (BE 7) nennt R. ALBERTZ im Kontext der deuteronomistischen theologischen Konzeption von kultischer Reinheit respektive kultischer Vergehen der Königreiche Israel und Juda mitunter auch Kultprostitution, jedoch anders als in seiner „Religionsgeschichte“ ohne nähere Erklärung oder kritische Notiz. Da das Wort im Gegensatz zu „Höhenkult“ und „Molochopfer“ unmarkiert bleibt, wird der Eindruck vermittelt, es handle sich um eine gesicherte Einrichtung, die mit

---

<sup>164</sup> Es könnten freilich weitere Standardwerke zum Alten Testament herangezogen werden, vgl. hierzu Oden, *Identity* (2000/1987), 135–140, der u.a. Albright, Fohrer und von Rad aufführt. Das Ergebnis bliebe unverändert, nämlich eine weitgehend selbstverständliche, meist ungeprüfte Weitergabe der Faktizität von Kultprostitution für biblische Zeiten in der kritischen Forschung des 20. Jahrhunderts und erst in jüngerer Zeit eine Zunahme differenzierterer, meist zurückhaltender Stellungnahmen.

<sup>165</sup> Vgl. Lemche, *Vorgeschichte* (BE 1, 1996), 184ff.

<sup>166</sup> Vgl. Lemche, *Vorgeschichte* (BE 1, 1996), 190ff.

<sup>167</sup> Vgl. Lemche, *Vorgeschichte* (BE 1, 1996), 201.

<sup>168</sup> Vgl. Fritz, *Entstehung* (BE 2, 1996), 153ff.

<sup>169</sup> Vgl. Schoors, *Königreiche* (BE 5, 1998), 187ff. u.ö.

<sup>170</sup> Schoors, *Königreiche* (BE 5, 1998), 190. Hoseas Frau Gomer werde zwar „meistens [...] für eine Kultdirne, die an Fruchtbarkeitsriten teilnimmt, gehalten. Dies ist aber nicht unbedingt notwendig, da der Ausdruck [„hurerische Frau“, אִשֶּׁת זְנוּנִים, CS] auch eine hurende Frau andeuten kann.“ (A.a.O. 105).

<sup>171</sup> Vgl. Schoors, *Königreiche* (BE 5, 1998), 192.

ihrem Begriff hinreichend verstehbar sei.<sup>172</sup> Allerdings bleibt Albertz bei der Darstellung des Hoseabuches zurückhaltender, wenn er den Begriff „Hurerei“ bloss in metaphorischem Sinne versteht<sup>173</sup> und hinsichtlich der Frau Hoseas keinen Bezug zu Kultprostitution herstellt.<sup>174</sup>

Die Zurückhaltung der jüngeren Veröffentlichungen gegenüber sakraler Prostitution in Israel führt zu differenzierteren Hypothesen, wie sie am zweigeteilten Eintrag zu „Prostitution“ des „Anchor Bible Dictionary“ (ABD) exemplarisch beobachtet werden können.<sup>175</sup> Der Teilartikel „Old Testament“ von E. ADLER GOODFRIEND beschäftigt sich zunächst mit der Wurzel *znh* / זנה, dem Vorkommen Prostituierten im Alten Testament und dem Moralkodex alttestamentlicher Rechtstexte. Die ablehnende Haltung gegenüber „hurerischen“ Verhältnissen befördere die metaphorische Verwendung zur drastischen Umschreibung des Abfalls von Gott: „The process, however, may have been bidirectional in that sexual promiscuity may have seemed all the more heinous because of its kinship with religious infidelity.“<sup>176</sup> Bezüglich der *Qedeschen* wird zunächst eine sexuelle kultische Rolle aufgrund fehlender eindeutiger Belege abgelehnt.<sup>177</sup> In Auseinandersetzung mit Dtn 23,18f. favorisiert Adler Goodfriend eine semantische Trennung der Maskulin- und Femininformen, so dass *qādeš* als Titel für männliche Kultbedienstete und *qēdešāh* womöglich aufgrund der Bedeutung „Abgesonderte“ als Bezeichnung für Prostituierte zu verstehen ist, die jedoch selbst nicht kultisch aktiv sind; eine gleiche Wurzel bedeute noch nicht eine gleiche Funktion.<sup>178</sup> Die Pointe einer solchen Unterscheidung liegt darin, dass nicht mehr von einem bestimmten Stand Kultprostituierten die Rede ist, sondern von der kultischen Unreinheit normaler Prostituierten (und ihres Lohnes), gleich welcher Bezeichnung. K. VAN DER TOORN hinterfragt im Teilartikel „Cultic Prostitution“ das klassische Konzept einer im Dienste von Fruchtbarkeitskulten stehenden Tempelprostitution als Spekulation. Organisierte magische Sexualriten mit dafür vorgesehenem Kultpersonal seien historisch nicht belegt, wenn auch spontane Ausschweifungen im Rahmen

<sup>172</sup> Vgl. Albertz, Exilszeit (BE 7, 2001), 220 (hier „Molochopfer“ in einfachen Anführungszeichen), 226 (hier „Höhenkult“ in einfachen Anführungszeichen), 228.

<sup>173</sup> Vgl. Albertz, Exilszeit (BE 7, 2001), 182.

<sup>174</sup> Vgl. Albertz, Exilszeit (BE 7, 2001), 184.

<sup>175</sup> Vgl. Artikel „Prostitution“ in ABD 5, 505–513.

<sup>176</sup> ABD 5, 506; ebenso 509: „In fact, ‚prostitution‘ (Heb *znh*) is the dominant term when apostasy is characterized as illicit sex.“

<sup>177</sup> „Extrabiblical sources, therefore, cannot be used as evidence for the sexual/cultic role of the *qādeš*/*qēdešā*, nor does the LXX provide proof for the translation ‚cultic prostitute‘“. ABD 5, 507.

<sup>178</sup> Adler Goodfield referiert hier u.a. den auf Hebräisch vorliegenden Aufsatz von M. Gruber, *The qādeš in the Book of Kings and in Other Sources*, Tarbiz 52 (1982–1983), 167–176. Zur Frage einer Unterscheidung der *Qedeschen* nach biologischem Geschlecht s.u. 4.4.2.

von Festlichkeiten („religious orgies“<sup>179</sup>; „incidental sexual promiscuity at the occasion of festivals“<sup>180</sup>) denkbar sind. Schliesst van der Toorn Fruchtbarkeitsmagie aus, ist für ihn der Terminus Tempelprostitution nur noch auf den Fall anwendbar, „that the money or the goods which the prostitutes received went to the temple funds.“<sup>181</sup> Verbreitet und auch offiziell geduldet<sup>182</sup> sei nach van der Toorn die Praxis gewesen, sich zu prostituieren, um religiöse Pflichten, Opfer und Gelübde finanzieren zu können. Exegetisch stützt er sich dabei u.a. auf Prov 7 und Mi 1,7.<sup>183</sup> Die Beiträge des ABD zeigen, wie kritische Analysen einzelner Bibelstellen zunehmend das klassische Generalurteil, alle *Qedeschen* seien Kultprostituierte, ablösen.

### *Archäologisches*

Wichtige ergänzende Informationen bietet die Archäologie in Form von Ausgrabungsstätten und Kleinfunden. So werden die im Gebiet des antiken Israels zahlreich gefundenen Darstellungen nackter Frauengestalten immer wieder mit Kultprostitution in Zusammenhang gebracht. Im Blick auf die Darstellungen kommt U. WINTER in seiner materialreichen Untersuchung „Frau und Göttin“ zu dem Schluss, dass es sich um Abbildungen von Göttinnen handeln muss, die im Bereich der privaten Religiosität z.B. als Amulette oder Andachtsbilder verwendet wurden.<sup>184</sup> Winter behandelt auch das Problem der sakralen Prostitution, schränkt allerdings ein, „dass beileibe nicht jede weibliche Kultperson eine Tempelprostituierte war, bei gewissen Gruppen der Bezug zur Sexualität aber durchaus vorhanden ist.“<sup>185</sup> So zeigt er sich bezüglich der *naditu* und *ugbatu* wie auch der *qadištu* äusserst skeptisch,<sup>186</sup> hält aber an der Vorstellung sakraler Prostitution fest. Allerdings kann er gerade bei der Behandlung dieses Themas nur sehr spärlich konkrete Bezüge zu nichttextlichen Funden und Darstellungen der „Nackten Göttin“ herstellen. Die von S. SCHROER unternommene Auswertung der „Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel“ ist mit einer Bezugnahme auf Kultprostitution noch zurückhaltender. Die Stempelsiegel informierten lediglich über Vorstellungen zur Götterwelt v.a. der vorexilischen Zeit. Sie spiegelten sog. volks-

<sup>179</sup> ABD 5, 510.

<sup>180</sup> ABD 5, 511.

<sup>181</sup> ABD 5, 510.

<sup>182</sup> „Until the Deuteronomic reform it [private Prostitution zur Finanzierung religiöser Handlungen; CS] seems to have been tolerated by the official religion, which preferred the resulting votive gifts over an ethical rigorism.“ ABD 5, 512.

<sup>183</sup> Vgl. ABD 5, 511f. sowie van der Toorn, Female Prostitution (1989).

<sup>184</sup> Vgl. Winter, Frau (1983).

<sup>185</sup> Winter, Frau (1983), 337. Winter wertet hier auch Kornfelds Unterscheidung von „rites de passage“ und „rites de la fertilité“ aus (dazu s.u. 3.1.3. Abschnitt „Fruchtbarkeit und Riten“), muss aber feststellen, dass für letztere kaum Material vorliegt.

<sup>186</sup> Vgl. Winter, Frau (1983), 339f. „Die *qadištum* wird gerne als Prototyp der hebräischen *qdšb* (=Kultprostituierte) bezeichnet. Allerdings lässt sich in Mesopotamien die *qadištum* nicht eindeutig als Kultprostituierte nachweisen.“ (A.a.O. 340).



religiöse Frömmigkeit wider und könnten dem Bereich von Fruchtbarkeitsvorstellungen zugeordnet werden.<sup>187</sup> Die Bilder gäben gelegentlich Auskunft über die religiöse Praxis der Verehrer/innen solcher Göttinnen, etwa wenn Personen tanzend, Blüten oder Musikinstrumente tragend, aber auch in verehrender Haltung abgebildet sind. Weiteres, wie eine Verbindung zu konkreten sexuellen Riten oder Kultprostitution, kann nur hypothetisch angenommen und nicht aus dem archäologischen Material erhoben werden.<sup>188</sup>

W. ZWICKEL wendet sich ganzen Kultanlagen samt den zugehörigen Kleinfunden zum „Tempelkult in Kanaan und Israel“ zu. Interessant ist, dass er keine Hinweise auf die Ausübung von Tempelprostitution notiert, weder bei vorstaatlichen nichtisraelitischen Kultstätten noch für die Kultorte der Königszeit. Einige Funde bringt er allgemein mit einem nicht näher beschriebenen Fruchtbarkeitskult in Verbindung.<sup>189</sup> Höhenheiligtümer unter freiem Himmel seien in Folge der „fortschreitende[n] Deurbanisation“ in der Eisenzeit I weit verbreitet gewesen, allerdings nimmt Zwickel an, dass „[a]n den Kulthöhen [...] teilweise auf ein eigenes Kultpersonal verzichtet worden“ sei.<sup>190</sup> Auf *Qedeschen* nimmt Zwickel nicht Bezug, erwähnt aber die in 2Kön 23,7 genannten Frauen am Jerusalemer Tempel und zwar lediglich in ihrer dort beschriebenen Funktion, nämlich als Weberinnen für kultisch verwendete Gewänder.<sup>191</sup> Dagegen geht M. GLEIS in seiner Detailuntersuchung des

---

<sup>187</sup> Schroer, Göttin (1989), 198, schreibt über die „Nackte Göttin“: „Ihre Beliebtheit und die Verbreitung auf einem damaligen Massenmedium legen den Schluss nahe, dass diese Göttin eine für Volksreligion und persönliche Frömmigkeit besonders wichtige Gestalt war. Die grossen Gottheiten mussten von ihren VerehrerInnen in den Tempeln aufgesucht werden, diese Göttin aber kam per Bild zu den Menschen.“ Vgl. auch Keel/Uehlinger, Göttinnen (2001), 110–122.

<sup>188</sup> Zu den Darstellungen von Verehrerinnen vgl. Schroer, Göttin (1989), 136–138, 186; als religiöse Funktion der kleinen Göttinnendarstellungen ist mit Schroer v.a. die Verwendung als Schutzamulett sowie Andachts- und Gebetsbild anzunehmen. Keel/Uehlinger, Göttinnen (2001), 122, enthalten sich einer Diskussion über sakrale Prostitution und vermuten „am ehesten“ eine Verbindung der Göttinnendarstellungen mit „Initiationsriten“ junger Frauen.

<sup>189</sup> Vgl. Zwickel, Tempelkult (1994), bes. die epochenweisen Auswertungen 68–74; 196–203; 236–239; 281–284. Die Annahme eines Fruchtbarkeitskultes ist besonders verbunden mit der Kultstätte von *Tell Qasile* in der Eisenzeit I (vgl. a.a.O. 215–234 und 238). Hier wurden u.a. ein Kultständer, der wahrscheinlich mit einer Pflanze oder einem Baum bepflanzt war (vgl. a.a.O. 227f.), eine „Tonplatte mit zwei plastisch aufgesetzten nackten weiblichen(?) Gottheiten“ (Abbildung in Keel/Uehlinger, Göttinnen [2001], 115, Nr. 124) und tönernen „Granatäpfel“ gefunden (a.a.O. 228). Als „kultische Schwerpunkte“ gerade dieser Fundstelle nennt Zwickel dann jedoch nur Opfergaben auf Depositbänken und Libationen (a.a.O. 230). In Tempelbereichen gefundene grosse Säulen verbindet Zwickel mit Jachin und Boas (1Kön 7,21) und vermutet, solche „symbolisieren als Lebensbäume wahrscheinlich Fruchtbarkeit“ (a.a.O. 282).

<sup>190</sup> Zwickel, Tempelkult (1994), 237. „An die Stelle der kanaänischen Stadttempel traten bäuerliche Clan-Heiligtümer und dörfliche Kultstätten.“ (A.a.O. 238f.).

<sup>191</sup> Zwickel, Tempelkult (1994), 113 und 234; Funde von Webgewichten, Webstühlen und Spindeln belegen diese Tätigkeit an Tempeln in vielen Ausgrabungsorten. Vgl. auch Weippert, Textilproduktion (1987) und Keel/Uehlinger, Göttinnen (2001), 384. S.u. 4.2.1. Abschnitt „Textkritik“ zu 2Kön 23,7.

Heiligtumstyps *bamah* nicht näher auf *Qedeschen* ein, wenn er auch verschiedene andere Kultfunktionäre mit unterschiedlichen religiösen Aufgaben benennt. Jedoch stellt er fest, dass „weder Kinderopfer noch königlicher oder privater Totenkult oder sexuelle Praktiken in den *bmmt* belegt“ sind.<sup>192</sup>

Gibt zwar der archäologische Befund keine Auskunft über Prostitutionshandlungen im Umfeld kultischer Stätten, ist eine solche Einrichtung damit keineswegs zwingend widerlegt. Dennoch ist deutlich Vorsicht gegenüber Annahmen geboten, die weit über die nachweisbaren, konventionellen religiösen Tätigkeiten wie Schlacht- und Rauchopfer, Libationen und Deponierung von Gaben hinausgehen. Dies gilt auch für die Bezugnahme auf die Figurinen der „Nackten Göttin“.

### 2.2.3. Women and Gender – Feministische Beiträge

Feministische Exegese nimmt ihren Ausgang in der grundsätzlichen Feststellung, dass biblische Texte nicht nur Tendenzliteratur im Sinne von Resultaten bestimmter theologischer Schulen (wie derjenigen des sog. Deuteronomismus) sind, sondern Produkte aus androzentrischen Gesellschaften, in deren herrschenden Diskursen Frauen unterrepräsentiert sind. Selbstverständlich ist Kultprostitution ebenfalls Thema feministischer Forschung. So sind bereits unter den erwähnten Beiträgen Wissenschaftlerinnen in der Diskussion präsent, die mehrheitlich zu den kritischen Stimmen gehören.<sup>193</sup>

Z.B. weist BROOKS als erste/r darauf hin, dass die in Forschungskreisen angenommene Anzahl altorientalischer Sexworker im Vergleich zur übrigen Gesellschaft überdimensioniert sei.<sup>194</sup> MENZEL schliesst sakrale Prostitution zumindest für neuassyrische Kulte aus.<sup>195</sup> Differenziertes Herangehen und kritisches Überprüfen der Quellen kennzeichnet die Arbeit der Altorientalistinnen ULSHÖFER und ASSANTE sowie der Theologin SCHROER.<sup>196</sup> Im „Wörterbuch der Feministischen Theologie“ ist zwar eine Auseinandersetzung mit Prostitution als gesellschaftlichem Phänomen und ethischem Problem zu finden, nicht jedoch eine nähere Diskussion der Frage der Tempelprostitution.<sup>197</sup> Diese wird in der zweiten überarbeiteten

<sup>192</sup> Gleis, *Bamah* (1997), 234. Vgl. auch a.a.O. 246: „Der lokale *bmb*-Kult ist kein reiner Fruchtbarkeitskult, sondern Garant für den Fortbestand der Dorfgemeinschaft in jedweder Hinsicht.“ Die Verbindung mit Hurerei schätzt Gleis als v.a. bei Ez hergestellte metaphorische Polemik ein, vgl. a.a.O. 202f. und 249. Die *bamôt* werden fälschlicherweise häufig als Freiluft-Kulthöhen verstanden. Ausführlicher hierzu s.u. 4.2.3. Abschnitt „Kultorte: Tempel – *bamôt* – „grüne Bäume““.

<sup>193</sup> Die Trennung der forschungsgeschichtlichen Beiträge nach Fächern und hier noch nach dem Kriterium einer besonderen Hermeneutik, nämlich der bewussten Bezugnahme auf den feministischen Diskurs, ist freilich eine künstliche und dient lediglich der Systematisierung.

<sup>194</sup> Vgl. Brooks, *Fertility Cult* (1941). Dennoch interpretiert sie selbst zahlreiche Kultbedienstete der Hebräischen Bibel, u.a. die *Qedeschen*, in diesem Sinne und ordnet sie Fruchtbarkeitskulten wie auch älteren Formen der JHWH-Verehrung zu.

<sup>195</sup> Vgl. Menzel, *Tempel* (1981).

<sup>196</sup> Vgl. Schroer, *Göttin* (1989); Ulshöfer, *Scherbe* (1995); dies., *Bibel, Babel* (1998); Assante, *kar.kid* (1998).

<sup>197</sup> Vgl. jeweils die Artikel „Prostitution“ in WFT, 335–337, und WFT<sup>2</sup>, 466–468.

Auflage erwähnt, doch als unhistorisch eingeschätzt. So wird im Artikel „Sexualität“ für die neben den Prostituierten erwähnten *Qedeschen* eine „selbstbestimmte, nicht kontrollierte Sexualität“ angenommen, sie seien aber „wohl nicht – wie lange Zeit vermutet – Kultprostituierte“<sup>198</sup> gewesen. Im Teilartikel „Biblische Frauengeschichte. Altes Testament“ werden die *Qedeschen* zum weiblichen Kultpersonal gezählt und mit dem Zusatz „eher keine Kultprostituierten“<sup>199</sup> versehen.

Unter den zahlreichen feministischen Forschungsbeiträgen zum Alten Orient und der Levante können drei Richtungen voneinander unterschieden werden. Dabei handelt es sich erstens um *feministisch exklusive Zugänge* im Diskurs eines gesonderten Verständnisses von Weiblichkeit; dies geschieht z.B. durch Hypothesen zu matriarchalen Gesellschaftssystemen und Formen weiblicher Autonomie, auch in sexueller Hinsicht. Sodann beschäftigen sich *sozialgeschichtliche Ansätze* mit Lebensbedingungen der breiten Bevölkerung, wobei wiederum das Augenmerk vorwiegend auf den Lebensformen von Mädchen und Frauen liegt, jedoch stets unter Einbezug gesamtgesellschaftlicher Daten sowie der Lebenswelt des „einfachen Mannes“. Zuletzt ist die *Genderforschung* als ein auch ausserhalb rein feministischer Ansätze verbreiteter Forschungszugang zu nennen.<sup>200</sup> Als Grundlage dient die Differenzierung zwischen biologischen und kulturell, sozial oder symbolisch konstruierten Genera, die im Englischen als *sex* (biologisches Geschlecht) und *gender* (soziales Geschlecht, Geschlechterrolle) unterschieden werden. Dies dient dazu, vermeintlich „natürliche“ Konzepte von Männlichkeit und Weiblichkeit zu reflektieren und zu hinterfragen.<sup>201</sup>

Eine erschöpfende Zusammenstellung kann bei der Fülle der Veröffentlichungen nicht gegeben werden, so sollen die folgenden Beispiele der exemplarischen Illustration dienen. In den jeweils angegebenen Texten und Büchern sind weiterführende Literaturangaben zu finden.

Eine pointierte Position der feministischen Matriarchatsforschung nimmt G. WEILER ein, indem sie versucht, die „eigentlichen“ Zustände hinter den als patriarchal überformt erkannten Texten des Alten Testaments herauszuarbeiten.<sup>202</sup> Ihre Auswertung biblischen wie ausserbiblischen Materials, namentlich Textfunden aus Ras-Shamrah, zielt auf die Rekonstruktion der polytheistischen Religionen im Vor- und Umfeld Israels, an deren Spitze Muttergottheiten vermutet werden, zu denen männliche Götter in Sohnes- oder Bruderverhältnissen stehen (Isis-Horus, Anat-Baal, Ishtar-Tammuz). In solchen Religionen seien führende Kultpositionen vorwiegend

<sup>198</sup> WFI<sup>2</sup>, 505.

<sup>199</sup> WFI<sup>2</sup>, 77.

<sup>200</sup> Einen informativen Überblick bieten: C. von Braun und I. Stephan, *Gender-Studien. Eine Einführung*, Stuttgart 2000; zur Aufnahme von Genderfragen in der wissenschaftlichen Theologie vgl. a.a.O. C. Maier, Abschnitt «Theologie», 247–261. Terminologie und Diskurs gehen v.a. zurück auf N. Fraser, *Unruly Practices. Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis 1989 (deutsch: *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, Frankfurt/Main 1994) und J. Butler, *Gender Trouble*, London 1990 (deutsch: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/Main 1991). Zur weiteren Ausdifferenzierung der Genderdebatte vgl. auch L. Nicholson, *Interpreting Gender*, in: *Signs. Journal of Women in Culture and Society* Vol. 20, no. 1 (1994), 79–105.

<sup>201</sup> Die Exegesen zu den alttestamentlichen *Qedeschen* enthalten ebenfalls genderorientierte Analysen; s.u. 4., bes. 4.3. und 4.4., sowie 5.

<sup>202</sup> Weiler, *Matriarchat* (1984).

von Priesterinnen verwaltet worden, die auch bei der Inthronisation der Könige massgeblich beteiligt waren.<sup>203</sup> Liebe und Sexualität gelten für Weiler als natürliche, positiv verstandene Kultbestandteile. Derart interpretiert sie beispielsweise das Hohelied als Kulttext „zur Feier der Heiligen Hochzeit in Jerusalem“<sup>204</sup>. In einem solchen Verständnis gilt kultisch gefeierte Sexualität und Fruchtbarkeit als historisch erschliessbare Tatsache. Der Terminus „Kultprostitution“ jedoch zeuge von der Herabwürdigung weiblicher Macht und Selbstbestimmung, die in der gesellschaftlichen Veränderung zum Patriarchat und in dessen religiösen Urkunden, den patriarchalen Texten des Alten Testaments begründet ist. „Die Priesterinnen am Jahweheiligtum [...] verkommen zu ‚Weibern, die da dienten vor der Hütte des Stifts‘. Auch die Sprache der kultischen Liebe verkommt. Die Heilige Hochzeit wird zur ‚Tempelprostitution‘. Die Priesterin entartet zur Hure.“<sup>205</sup> H. SCHULTE beschäftigt sich in einer ebenfalls dieser feministischen Position zuzuordnenden Einzeluntersuchung mit der gesellschaftlichen Abwertung bestimmter Frauenrollen und Eheformen, auf die sie eine semantische Verschiebung der Bedeutung des Begriffs *zōnāh* / זונה zurückführt.<sup>206</sup> Dieser bezeichne ursprünglich Frauen, die v.a. im sexuellen Bereich selbstbestimmt und unabhängig lebten, sei jedoch in der Königszeit diffamierend im Sinne von „Hure“ verwendet worden. Weibliche *Qedeschen* sind nach Schultes Verständnis selbstbestimmte Frauen, die kultische Positionen inne hatten und in der zunehmend patriarchaleren Gesellschaft an den Rand gedrängt wurden. Auch Schulte geht von im kultischen Rahmen organisierten sexuellem Verkehr aus, v.a. dem Ritus der Heiligen Hochzeit, lehnt jedoch den Prostitutionsbegriff ab, weil dieser eine Verzweckung und gesellschaftliche Ächtung zum Ausdruck bringe, unter denen die beteiligten Frauen ursprünglich nicht standen.<sup>207</sup>

Veränderungen der sozialen Bedeutung von Frauenrollen sind Gegenstand sozialgeschichtlich orientierter Untersuchungen, wie ein Aufsatz von R. JOST illustriert.<sup>208</sup> Hierbei fließen auch die in der Forschung vermehrt geäußerten Zweifel an der Eindeutigkeit von Ämtern zur Ausübung von sexuellen Kultdiensten ein, weswegen nicht nur eine mögliche Verschiebung der gesellschaftlichen Position Prostituierter diskutiert, sondern auch die angeblich kultische Einbindung derselben in Frage gestellt wird. Jost betont, dass mögliche sexuelle Freiheiten bestimmter Frauen nicht per se positiv beurteilt werden können, da „Selbstzeugnisse von Frauen fehlen.“<sup>209</sup> Daher kann nicht erhoben werden, ob die Möglichkeiten ausserehelicher Beziehungsformen „für die Frauen befreiend im Sinne einer selbstbestimmten Sexualität war und/oder weitgehend nur als Ausbeutung weiblicher Sexualität durch Männermacht verstanden werden muß“<sup>210</sup>. Besondere Bedeutung hat die Religionspraxis der Verehrung weiblicher Gottheiten, für die eine stärkere und vielfältigere Beteiligung von Frauen angenommen wird.<sup>211</sup> Sozialgeschichtliche Erkenntnisse speisen sich aus einer Vielzahl von Quellen und werten profane Texte wie Wirtschaftslisten gleichermassen wie literarische Texte samt der durch sie entworfenen Weltbilder aus. Dieser

<sup>203</sup> Vgl. Weiler, Matriarchat (1984), Kapitel „Heilige Hochzeit im Schatten der Macht“, 256–269.

<sup>204</sup> Weiler, Matriarchat (1984), 270.

<sup>205</sup> Weiler, Matriarchat (1984), 212.

<sup>206</sup> Vgl. Schulte, *Zônâ* (1992) und dies., *Frauengestalten* (1995), 75f.

<sup>207</sup> Vgl. Schulte, *Frauengestalten* (1995), 67f.

<sup>208</sup> Jost, *Huren* (1994). Kurz sei erwähnt, dass die Studie „Frauen im Alten Testament“ von K. Engelken, *Frauen* (1990) sich zahlreichen sozialen Rollen von Frauen widmet, Prostituierte jedoch jeweils nur am Rand und unter der Voraussetzung von einem Nebeneinander von profaner und kultischer Prostitution erwähnt.

<sup>209</sup> Jost, *Huren* (1994), 135.

<sup>210</sup> Jost, *Huren* (1994), 135. In dies., *Himmelskönigin* (1995), 104, warnt Jost davor, „die Rolle der Prostituierten zu romantisieren.“

<sup>211</sup> Vgl. dazu z.B. Jost, *Himmelskönigin* (1995).

multiple Zugriff erfordert wissenschaftliche Kooperation. Hervorragende Einblicke in die Lebenswelten der vorchristlichen östlichen Antike bietet der von B. LESKO herausgegebene Sammelband „Women’s Earliest Record“<sup>212</sup>. Einige der hier schreibenden Forscherinnen und Forscher arbeiten u.a. auch unter Bezugnahme auf Gender-Ansätze.<sup>213</sup> Ohne die Beiträge, die in Detailuntersuchungen die Bedeutung und Rollen von Frauen in verschiedenen altorientalischen Gesellschaften bearbeiten, im Einzelnen aufzuführen, ist festzustellen, dass ein geschlossenes Bild einer institutionalisierten Kultprostitution aus den Quellen gerade nicht zu erheben ist.

Die Differenzierung von *sex* und *gender* ist mit sozialgeschichtlichen Fragen verwandt, weil sie die besondere Aufmerksamkeit für gesellschaftlich geprägte Geschlechterrollen vertieft. Für den Bereich der Genderforschung sei auf die beiden Sammelbände „Gender and Difference in Ancient Israel“, herausgegeben von P.L. DAY,<sup>214</sup> und „On Gendering Textes“, herausgegeben von A. BRENNER und F. van DIJK-HEMMES,<sup>215</sup> verwiesen. Eine Differenz von Genderrolle und biologischem Geschlecht kann sowohl theoretisch als auch praktisch vorliegen, wie Phänomene wie Transvestien und Transsexualität zeigen. Eine genderorientierte Interpretation von Textmaterial bezieht die Tatsache mit ein, dass in Texten Wirklichkeiten und Geschlechterrollen immer auch durch die gewählte Sprache und Grammatik mitkonstruiert werden. Mit einem derartigen hermeneutischen Ansatz steht zugleich die Objektivität wissenschaftlicher Aussagen zur Debatte, und so wird hier (wie schon seit Beginn der feministischen Forschung im Blick auf die von Männern dominierte etablierte Wissenschaft) die Relativität der eigenen Aussagen im Diskurs offen gelegt.<sup>216</sup> Sehr ausführlich hat sich Ph. BIRD mit der Frage nach Kultprostituierten im Alten Israel beschäftigt. Methodisch verbindet sie Beobachtungen aus sprachlich-literarischen Analysen biblischer Texte mit kulturwissenschaftlichen Studien, wobei sie sich ihrer eigenen kulturellen Gebundenheit bewusst ist: „Reading the Bible is always an exercise in cross-cultural understanding, and it is aided by knowledge of the writer’s and compiler’s word(s).“<sup>217</sup> Birds Interesse an sog. sakraler Prostitution kreist um die Beobachtung einer engen „association of the harlot with the hierodule (‘consecrated women’) in a number of biblical – but no extrabiblical – texts“ sowie der daraus resultierenden unklaren Terminologie „or confusion of the categories in secondary literature“.<sup>218</sup> Ihr Bemühen richtet sich dementsprechend darauf, aus den Texten Informationen sowohl über die zugrunde liegende gesellschaftliche Realität von Prostituierten als auch über sprachliche Strategien der Verknüpfung von *Qedeschen* mit Hurerei zu gewinnen. Sie konstatiert – im Gegensatz zu romantisierenden Hypothesen über freiere Frauenrollen – die soziale Randstellung der „harlot“<sup>219</sup>. Das Konzept Kultprostitution hält Bird für eine künstliche Bildung der (Fehl-)Interpretation biblischer Überlieferung, in der „harlots“ und „sacred/consecrated women“<sup>220</sup> wohl in einiger Nähe zueinander, aber eben nicht in einer Vermengung der Sphären von Kult und Prostitution genannt werden. Die Tatsache, dass Formen von *זנה* / *znh*

<sup>212</sup> Lesko, Women (1989), vgl. aber auch Lerner, Origin (1986).

<sup>213</sup> Vgl. z.B. zur religiösen Praxis von Frauen im Alten Israel in Bird, Women’s Religion (1989).

<sup>214</sup> Day, Gender (1989); vgl. auch Frymer-Kensky, Ideology (1989).

<sup>215</sup> Brenner / van Dijk-Hemmes, Gendering (1993).

<sup>216</sup> Vgl. z.B. folgende Äusserung von Bird, Women’s Religion (1989), 287: „The results of any reconstruction (of men’s as well as women’s practice and experience) must be viewed as tentative and subject of revision.“

<sup>217</sup> Bird, Missing Persons (1997), 6.

<sup>218</sup> Bird, Missing Persons (1997), 4.

<sup>219</sup> Vgl. Bird, Harlot (1997/1989), 218: „her place remains in the shadows of Israelite society.“

<sup>220</sup> Bird, ‚To play the Harlot‘ (1997/1989), 220. A.a.O.: „Yet the concept expressed by combining word’s for ‚sacred‘ (or ‚cultic‘) and ‚prostitution‘ is not found in the Hebrew Bible or in any ancient Semitic language.“

(huren) und der Stand der *Qedeschen* zum Verwechseln nah miteinander in Verbindung gebracht werden, ist nach Bird eine Besonderheit biblischer, speziell prophetischer Rhetorik und „To play the Harlot“ eine „Old Testament Metaphor“<sup>221</sup>. Am Beispiel von Hos zeigt sie, dass solche polemische Sprache nicht nur ein Bild für unreines Verhalten findet, sondern auch die Geschlechtsidentität der männlichen Adressaten angreift, indem sie mit zügellos hurenden Frauen in einen Topf geworfen werden.<sup>222</sup> Ähnliche Ergebnisse bezüglich der Textstrategien im Hoseabuch erzielt im deutschsprachigen Raum M.-Th. WACKER.<sup>223</sup> U.a. von der sog. Matriarchatsforschung beeinflusst, bleibt jedoch für Wacker der sexuelle Verkehr zwischen Frauen und Männern im Kontext von Tempeln ein „nicht zu bestreitendes Faktum“<sup>224</sup>.

Innerhalb der feministischen Forschung ist eine deutliche Ablösung von Ansätzen bemerkbar, die „natürliche“, d.h. als ursprünglich und über Jahrtausende konstant verstandene Konzeptionen von Weiblichkeit vertreten, wohl auch weil diese bald schon an die Grenzen des zu Verfügung stehenden Quellenmaterials stossen. Die beiden anderen Zugänge bedienen sich methodisch der historischen Kritik und ziehen Erkenntnisse aus Nachbarfächern (z.B. Assyriologie, Archäologie, Kulturwissenschaft) hinzu. Unterschiede liegen in der Orientierung an diachronen oder synchronen Fragen und in der jeweiligen Hermeneutik. Die klassisch sozialgeschichtlichen Ansätze arbeiten stärker an Rekonstruktionen einer gesellschaftlichen Ordnung, die Genderforschung beschäftigt sich v.a. mit der Konstruktion von Wirklichkeit durch Texte. Bei Untersuchungen zur Kultprostitution ist inzwischen seltener von befreiter Sexualität und lustvollen Fruchtbarkeitskulten die Rede. Die Auseinandersetzung gilt sozialen Rollen und sprachlichen Strategien sowie erschliessbaren Kodierungen von „Männlichkeit“ und „Weiblichkeit“, so dass der Prostitutionsgedanke auch als Projektion oder Polemik dechiffriert werden kann.

### 2.3. Zusammenfassung und Ausblick

Die Vielfalt der dargelegten Positionen illustriert, wie kontrovers das Thema Tempelprostitution und Kultprostituente behandelt werden kann. Die Bandbreite der Diskussion stellt die Selbstverständlichkeit in Frage, mit der Bibelübersetzungen und Kommentare Vokabeln wie „Buhlknahe“ oder „Kultdirne“ benutzen. Wie gezeigt wurde, weist die Hypothese der Kultprostitution eine verzweigte, grösstenteils ausserbiblische Genese auf. So sei nochmals in groben Zügen der Gedankengang skizziert, der Herodots Notiz über Babylon mit der Idee der Kultprostitution und den biblischen Texten zu Hurerei und *Qedeschen* verknüpft (2.3.1).

<sup>221</sup> So im Titel des mehrfach veröffentlichten Aufsatzes: „To play the Harlot: An Inquiry into an Old Testament Metaphor“ = Bird, ‚To play the Harlot‘ (1997/1989).

<sup>222</sup> Bird, ‚To play the Harlot‘ (1997/1989), 236: „By appealing the common stereotypes and interests of primarily male audience Hosea turns their accusation against them. [...] Hosea says, ‚You [male Israel] are that woman!‘“ Zu Hosea s.u. 4.3.2.

<sup>223</sup> Vgl. Wacker, Sakrament (1992) und dies., Figurationen (1996).

<sup>224</sup> Wacker, Sakrament (1992), 51.

Abschliessend wird unter dem Stichwort der „kulturellen Bedingtheit des Blicks“ diskutiert, inwieweit gerade die Aspekte Sexualität und Fremdheit für Projektionen und Fehleinschätzungen anfällig sind (2.3.2.).

### 2.3.1. Der Gedankengang

Herodot erzählt in Historien I 199 von einer einmaligen Selbstpreisgabe babylonischer Frauen im Umfeld eines bestimmten Tempels. Im 19. Jahrhundert wird in Religionswissenschaft und Theologie eine Verbindung zwischen dem durch Herodot bezeugten Brauch Babylons und den als „hurerisch“ bezeichneten Kultvorgängen im Alten Israel hergestellt. In der Folge etabliert sich die Annahme einer Verbindung sexueller Handlungen mit kultischen Vollzügen, welche als verschiedene Spielarten sakraler Prostitution gelten.

Der auf Babylon gerichtete Blick weitet sich im Zusammenhang archäologischer und ethnologischer Forschungen auf die Hypothese aus, dass Fruchtbarkeit und Sexualität in altorientalischen Religionen, v.a. in der Verehrung von weiblichen Gottheiten, nicht nur einen besonderen Stellenwert inne hatten, sondern auch in konkreten kultischen Vollzügen gefeiert worden seien. Zur Ausübung der zunächst allgemeinen Bräuche hätten sich mit der Zeit spezialisierte Kultämter herausgebildet. In diesem Sinne werden in altorientalistischen Fächern seit der Wende zum 20. Jahrhundert Informationen des mannigfaltigen Materials aus dem Alten Orient, das epische und religiöse Literatur, Rechtstexte sowie Glyptik umfasst, dahingehend ausgewertet, inwieweit sie über Kultprostituierte (beiderlei Geschlechts) Auskunft geben können.

Zunächst werden zahlreiche Kulttitel (unter ihnen der der alttestamentlichen *Qedeschen*) als mögliche Bezeichnungen für Tempelprostituierte gedeutet und erotisches Material wie auch Göttinnenbilder als Belege für freizügige Riten interpretiert. Doch führt das Ausbleiben eindeutiger Belege für derartige Einrichtungen dazu, dass in altorientalistischen und zunehmend auch in alttestamentlichen Veröffentlichungen differenzierter und in der Terminologie vorsichtiger argumentiert wird. Inzwischen werden solche Zuschreibungen für bestimmte Kultakteur/innen revidiert (z.B. bei der akkadischen *naditu* und den ugaritischen *qdšm*) und die Annahmen zu Formen libertiner und promiskuitiver Religionsausübung hinterfragt.

Die Altphilologie weist darauf hin, dass der historische Wert der Zeugnisse von Herodot und weiteren antiken Quellen, die aus der Perspektive Aussenstehender und in pejorativem Interesse von den religiösen „Un“-Sitten anderer berichten, bezweifelt werden kann und muss. Die Andersartigkeit fremder Völker wird vielfach durch eine Zuschreibung negativer Eigenschaften unterstrichen. Eine vergleichbare Position nehmen alttestamentliche Texte ein, die darüber schreiben, wie sich solche verhalten, die – nach Ansicht der Verfasser – nicht JHWH-gemäss leben.

Innerbiblisch kommt der Gedanke eines „unzüchtigen“ Gottesdienstes hauptsächlich in prophetischer Polemik zur Sprache, die das nicht gottgefällige Verhalten Israels unter Verwendung der Wurzel *znḥ* / זנה als „hurerisch“ und „Hurerei“ brandmarkt. Dies betrifft nicht nur den Abfall von JHWH bzw. Fremdgötterdienst

(Jer 3,1f.; Ez 16,16f.), sondern auch das Zerschneiden von sozialen und familiären Strukturen (Jes 1,21; Hos 4,10ff.) sowie das Eingehen fragwürdiger politischer und wirtschaftlicher Bünde (Ez 16,26.28). Dabei bewegen sich Sprache und Wortwahl auf metaphorisch-bildhafter Ebene. Aus diesem Grunde sind weder berichtende oder objektiv zu verstehende Ausführungen über eine institutionalisierte Tempelprostitution enthalten, noch ist von spezialisierten Kultprostituierten explizit die Rede. Einzig an einer Stelle im Hoseabuch werden auch *Qedeschen* erwähnt.<sup>225</sup>

Also muss für die Vorstellung sexueller Pflichten als kultische Vollzüge festgestellt werden, dass sowohl für den Alten Orient als auch für das Alte Israel eine als Tempelprostitution zu verstehende Institution bisher durch keine Selbstbezeugung verifiziert werden konnte. Aufgrund dieses Befundes erweist es sich als sinnvoll, eine möglicherweise nur rhetorische Zuschreibung abzulehnender Praktiken auf eine fremde und daher ebenfalls abzulehnende Religion mit in die weiteren Überlegungen einzubeziehen. Oder mit anderen Worten: „Perhaps sacred prostitution ought to be investigated as an *accusation* rather than as a *reality*.“<sup>226</sup>

### 2.3.2. Die kulturelle Bedingtheit des Blicks

Es ist wohl kein Zufall, dass die Wahrnehmung des Alten Orients im Laufe der Zeit so verschieden ausfällt und dasselbe Material unterschiedlich eingeschätzt wird. Die Theorien über Kultprostitution spiegeln in ihren Interpretationen der drei Aspekte Religion, Sexualität und Orient in gewisser Weise auch geistesgeschichtliche Bewegungen, gesellschaftlichen Wandel und kulturelle Veränderungen wider. Dies liegt zunächst daran, dass der pikante Bereich der Sexualität in einer konkreten Verbindung mit dem nicht minder emotional gebundenen der Religion betrachtet wird. Der Wandel, dem die hier geäußerten Theorien und Hypothesen unterliegen, läuft parallel mit gesellschaftlichen Veränderungen des letzten Jahrhunderts, die gerade die Einschätzungen von Sexualität und Religion wesentlich betreffen.<sup>227</sup> Für den Wissenschaftsbetrieb ist festzustellen, dass die Aufmerksamkeit für die fundamentale Bedeutung von Geschlechtlichkeit aufgrund von Erkenntnissen der Psychologie und Psychoanalyse sowie der Gendertheorie deutlich gestiegen ist. Zugleich hat sich die Wahrnehmung von Religionen im Rahmen kulturanthropologischer und religionswissenschaftlicher Theoriebildung ausdifferenziert. Für die Thematik der Kultprostitution gestaltet sich der Wandel folgendermassen: Die vormalige Verortung zahlreicher solcher Einrichtungen in historisch und geographisch fernen Kulturen wird zunehmend abgelöst von einem

<sup>225</sup> Hos 4,14, s.u. 4.3.2.; zur biblischen Rede von Hurerei s.u. 5.1.

<sup>226</sup> Oden, Identity (2000/1987), 132, Herv. original.

<sup>227</sup> Diese Veränderungen sind komplex. Als Stichworte seien genannt a) für die Wahrnehmung von Religion: Privatisierung der religiösen Bindung, Zunahme der Vielfalt der gesellschaftlich in Erscheinung tretenden Religionsgemeinschaften, Toleranzdebatte, Entwicklung von Sozial- und Religionswissenschaften; b) für den Umgang mit Sexualität: Liberalisierung in der Gesetzgebung, Anerkennung nichtehelicher Partnerschaften, Pornographiedebatte, Genderdiskurs und Feminismus.



grundlegend geäußerten Vorbehalt. Es kann beobachtet werden, dass die Bewegung von Vorstellungen libertiner Religionen zu solchen mit eher symbolischen und sogar asketischen Kultvorgängen, mit Veränderungen des jeweiligen gesellschaftlichen Hintergrunds der Forscher/innen einhergeht. So können von einem heutigen Standpunkt aus einige ethnologische Hypothesen des Viktorianers Frazer zu zügellosen Verhaltensweisen in fremden Kulturen oder zu anderen Zeiten als Projektionen eingeordnet werden, die nicht unabhängig von der rigiden Sexualmoral seiner eigenen Zeit zu sehen sind.<sup>228</sup> Heutiges Forschen geschieht dagegen in einer Gesellschaft, die mit einer täglichen Banalisierung des Geschlechtstriebes durch die modernen Medien konfrontiert ist. Inwieweit dies wiederum wissenschaftliche Hypothesenbildung beeinflusst, können erst künftige Generationen feststellen. Gewiss jedoch arbeiten aktuelle Forscher/innen vorsichtiger gegenüber vorschnellen Zuschreibungen an Fremdes oder Vergangenes und kritischer gegenüber antisemitischen Vorurteilen.

Einen wichtigen Beitrag in der kulturwissenschaftlichen Debatte zur Wahrnehmung von Sexualität liefert H.P. DUERRs materialreiche Zusammenstellung zum „Mythos vom Zivilisationsprozeß“<sup>229</sup>. Duerr wendet sich gegen eine von der Aufklärung geprägte eurozentristische Unterscheidung von zivilisierten und unzivilisierten („wildem“) Gesellschaften, die sich an Abstufungen der Triebkontrolle festmachen liesse, namentlich gegen die Zivilisationstheorie von N. Elias. Er vertritt dagegen die Annahme eines generellen und allgemeinen menschlichen Schamempfindens, das zwar unterschiedliche historische Ausformungen hervorbringen kann, sich jedoch nicht in nur wenigen Jahrhunderten evolutionsartig verändert und von freieren bzw. schamloseren hin zu kultivierten Gesellschaften entwickelt hat.<sup>230</sup> In diesem Sinne stellt er eine schiere Unmenge an ethnologischen Beispielen sowie Bildmaterial zusammen und zeigt ähnliche Verhaltensweisen in zeitlich wie geographisch disparaten Kulturen auf. Damit werden Differenzen keineswegs verwischt; vielmehr machen die Materialfülle, die diskutierten Positionen sowie die von Duerr selbst vorgeschlagenen Deutungen auf die kulturelle Bedingtheit der Wahrnehmung und Interpretation von Sexualität aufmerksam.

Ähnlich schärfte die durch E. SAID angestossene Debatte über den sog. „Orientalismus“<sup>231</sup> die Sensibilität hinsichtlich Eigen- und Fremdwahrnehmung überhaupt, v.a. aber hinsichtlich der Wahrnehmung des „orientalischen Fremden“. Said analysiert das Orientbild der europäischen, christlich wie aufklärerisch geprägten Kunst, Wissenschaft und Politik als Konstruktion einer anderen, fremdartigen und zugleich als unterlegen gedachten Welt. Dabei erscheinen beide

---

<sup>228</sup> So auch Binger, Ashera (1997), 16: „In my opinion, it is no coincidence that the fascination with *hieros gamos* and sacred prostitution soared during the late Victorian era, with its fascination with and terror of human sexuality. It was in that era, when sex not only was a dirty word, but was more or less tabooed as a subject, that Sir James G. Frazer wrote *The Golden Bough* and Sigmund Freud proposed his theories concerning infantile sexuality and the influence of suppressed sexuality on the persona.“

<sup>229</sup> Inzwischen in fünf Bänden: Nacktheit und Scham (1988), Intimität (1990), Obszönität und Gewalt (1993), Der erotische Leib (1997), Die Tatsachen des Lebens (2002).

<sup>230</sup> Vgl. Duerr, Nacktheit (1988), Einleitung und beispielsweise Endnote 19, a.a.O. 341: „Damit bestreite ich natürlich nicht, daß Scham- und Peinlichkeitsschranken sich geschichtlich verändern. Ich bestreite allerdings, daß sich der historische Prozeß (innerhalb unserer Spezies) als Evolutionsprozeß beschreiben läßt.“

<sup>231</sup> Vgl. Said, Orientalism (1978); jüngste ergänzte Neuauflage ders., Orientalism (2003).

Antipoden Abendland – Morgenland, Okzident – Orient als bloße Konstrukte. Allerdings liegt die Definitionsmacht monopolhaft auf abendländisch-westlicher Seite, die sich in Gestalt der Kolonialherrschaft im 19. und 20. Jahrhundert der fernen Länder auch tatsächlich bemächtigte. Die Aufteilung der Alten Welt in Okzident und Orient war zu diesem Zeitpunkt ein fester Bestandteil der Geistesgeschichte, wie sie bereits in der Antikenkonzeption der Renaissance angelegt war.<sup>232</sup> Ein nicht nebensächlicher Teil von „exotisierenden“ Vorstellungen über den Orient in unterschiedlichen Zusammenhängen, v.a. aber in der Kunst, imaginieren ihn als Hort erotischer Vielfalt.<sup>233</sup> Wollust und Üppigkeit, durchaus auch verstanden als „rassische“ Merkmale jüdischer oder arabischer Frauen und Männer, prägen das Orientbild zu Beginn des letzten Jahrhunderts, zu einer Zeit also, in der die Erforschung der alten Quellen Mesopotamiens auch in Sachen Kultprostitution intensiv angegangen wird.<sup>234</sup> In angeblich historischem Interesse verfasst und doch ganz dem rassistischen Jargon seiner Zeit verhaftet ist die von P. DUFOUR unter dem Pseudonym *Paul Lacroix* zwischen 1851 und 1853 in Frankreich herausgegebene „Geschichte der Prostitution“.<sup>235</sup> Dufour äussert sich im ersten Band über die „ungeheure Zügellosigkeit der Söhne Abrahams“<sup>236</sup>, die durch Mose und das göttliche Gesetz gezähmt werden musste. Problematisch sei dabei nur, dass die Israelitinnen (Dufour behandelt hier wohlbemerkt das Alte Testament) zur Wollust prädestiniert scheinen: „Diese Jüdinnen, so schön sie waren mit ihren mandelförmigen, schwarzen Augen, mit ihren wollüstigen Korallenlippen und ihren Perlenzähnen, mit ihrem üppigen schmiegsamen Leib, mit ihren festen, vollen Busen, mit all den Schätzen ihrer schwellenden Formen [...]“.<sup>237</sup> Die Bekämpfung von Prostitution und Unzucht durch Mose, d.h. durch die Schriften des Pentateuch, sei nicht allein moralisch motiviert gewesen, sondern speiste sich nach Dufour auch aus hygienisch-medizinischem Interesse.

---

<sup>232</sup> „Die ‚Klassische Antike‘ ist auch ausgrenzend gedacht. Sie verlegt das Ideal des ‚okzidentalen Rationalismus‘ in das Altertum, um gleichzeitig den Irrationalismus entlastend auf den Orient zu projizieren, das Christentum als orientalische Erlösungsreligion gleich mitbedacht.“ (MLReligion 1, 63).

Politisch erhält die Orientalismus-Debatte durch die jüngsten Auseinandersetzungen zwischen den USA und islamischen und arabischen Ländern neue Aktualität.

<sup>233</sup> „Bei den sogenannten ‚Orientalisten‘ (J.A.D. Ingres, E. Delacroix, J.-L. Gérôme) waren Harms- und Badeszenen viel und gern gemalte Motive.“ (MLReligion 2, 618); a.a.O. ist die Abbildung einer erotischen Postkarte von 1930 zu finden, die ein „beliebtes Szenario exotischer Phantasien“ darstellt: „die Tempeltänzerin (*devadasi*), die vor ihrem ‚Götzen‘ laszive Tänze vollführt [...] Daß Religion für solcherart erotische Trivialästhetik nur Vorwand, das Bild des Buddha nur exotische Chiffre ist, läßt sich auch daran erkennen, daß Tempeltanz nur im hinduistischen Bereich nicht aber vor einem Buddha geübt wird.“ Zu den *Devadāsī* s.u. 3.2.3.

<sup>234</sup> Ein Beispiel aus der populären Filmkultur wäre der Film *Intolerance* (USA 1916) von David Wark Griffith, der einerseits „auf ausgedehnten Recherchen zum neuen wissenschaftlichen Bild des Alten Orients“ seiner Zeit fusst, andererseits ein „Phantasiebild des Orients“ vermittelt und Belsazars Festmahl als „Orgie schlechthin [inszeniert], das Inbild von ‚orientalischer Üppigkeit‘, Lasterhaftigkeit, Erotik, Verschwendungssucht und Kolossalität, – ein Traum voll *décadence*.“ (MLReligion 1, 52).

Eine vergleichbare Kombination sexistischer und rassistischer Vorurteile zeigt der Menschenhandel mit Frauen aus Zweit- und Drittweltländern. Hier ist in entsprechenden Anzeigen von der „natürlichen“ und „triebhaften“ Sexualität osteuropäischer, südamerikanischer oder asiatischer Frauen die Rede. Dagegen resultiert die Bereitschaft für eine Beziehung zu einem wildfremden Mann schlicht aus materieller Not.

<sup>235</sup> Vgl. Dufour, Prostitution – Altertum (ca. 1902). Auf Deutsch erschien Dufours Werk 1900 und 1902.

<sup>236</sup> Dufour, Prostitution – Altertum (ca. 1902), 21.

<sup>237</sup> Dufour, Prostitution – Altertum (ca. 1902), 27.

Es kann für die Zeit um die vorletzte Jahrhundertwende festgestellt werden, dass in der Auseinandersetzung mit der Thematik Prostitution Beiträge wie derjenige Dufours zuweilen unter dem Deckmäntelchen wissenschaftlicher Aufklärung ihr Material voyeuristisch präsentieren und dabei sexistische Vorurteile über die unstillbare Libido und materielle Gier „der Frauen“ bedienen. Häufig wird ein religiöser Ursprung der Prostitution angenommen, z.B. als ritualisierter Tabubruch oder Opfer der Jungfräulichkeit.<sup>238</sup> Im Gegensatz dazu argumentiert ein sozialistisches Heft mit dem rein weltlichen Faktor des Zivilisationsprozesses folgendermassen: „[S]o erkennen wir denn aus der Geschichte, daß von einer Prostitution, d.h. von einer durch anderen, äußeren Zwang als durch Liebe veranlaßten Hingabe des Weibes an den Mann keine Rede sein kann, so lange das Mutterrecht herrschte. Erst mit dem Aufkommen des Vaterrechts, mit dem Hand in Hand die Entstehung des Privateigentums [*sic!*] ging, war der Mann in der Lage, die Frau in jeder Weise seinem Willen zu unterwerfen. [...] An der Schwelle der Zivilisation wurde das Weib entrechtet und zum Spielzeug des Mannes degradirt [*sic!*]. Indem die formale Monogamie sich entwickelte, wurde auch die Prostitution gezeitigt; sie ist, wenn auch kein legitimes, so doch ein nicht minder echtes Kind der Zivilisation.“<sup>239</sup>

Es wurde gezeigt, dass sich in der Forschung zur Kultprostitution v.a. in jüngerer Zeit die Stimmen mehren, die eine differenzierte Auseinandersetzung mit dem Prostitutionsgedanken und möglichen Verbindungen mit kultisch-religiösen Vollzügen fordern. Eingedenk der kritischen Beiträge aus den Kulturwissenschaften, besonders der Orientalismusdebatte, muss eine Auseinandersetzung mit dem Thema Kultprostitution im Alten Testament sensibilisiert sein gegenüber vorschnellen Zuschreibungen von Unbekanntem und Exotischem auf eine historisch und geographisch ferne Fremde ebenso wie für die eigene kulturelle Bedingtheit.

---

<sup>238</sup> Vgl. z.B. auch R. Brettschneiders „Das feile Weib“ von 1929.

<sup>239</sup> Lux, Prostitution (1894), 4f. Interpunktion original. Als Referenz dient Friedrich Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, Stuttgart <sup>5</sup>1891.

### 3. „Kult“ und „Prostitution“ – Abgrenzungen

Eine Untersuchung des Phänomens *Prostitution* in *kultischen Vollzügen* steht vor der Schwierigkeit, auf sensiblem Gebiet moderne und antike Vorstellungswelten miteinander in Beziehung setzen zu müssen. Die nahezu selbstverständlich verwendeten Begriffe *Kultprostitution*, *sakrale Prostitution* oder *Tempelprostitution* sind Wortschöpfungen des 19. Jahrhunderts, also Tausende von Jahren jünger als das, was sie bezeichnen sollen.<sup>240</sup> So gilt es im Folgenden, die in diesem Zusammenhang benutzten modernen Termini klar zu erfassen, um Missverständnisse zu vermeiden und fehlerhafte Verknüpfungen von zu unterscheidenden Phänomenen aufzudecken.

Die zeitliche und kulturelle Distanz zur Lebenswelt des vorchristlichen Vorderen Orients ist schlechthin nicht vollständig zu überwinden, doch kann es unternommen werden, die Anwendbarkeit der vorhandenen, in der Diskussion immer wieder genannten Terminologie für alttestamentliche Schilderungen auf ihre Tragfähigkeit und Grenzen hin zu untersuchen. Dafür werden zunächst die beiden Begriffsfelder von *Prostitution* und *Hurerei* definitorisch voneinander unterschieden. Gleichermassen wird untersucht, auf welche Bereiche und Handlungsweisen die Kategorisierungen *kultisch* oder *religiös* anwendbar sind (3.1.). Sodann sei Vergleichsmaterial aus der Umwelt des Alten Testaments aufgeführt, das in Argumentationen zum Thema Kultprostitution häufig genannt wird (3.2.).

#### 3.1. Definitorische Überlegungen

Umgangssprachlich werden die Begriffe Prostitution und Hurerei häufig synonym verwendet. Gleichwohl ist in jüngster Zeit durch öffentliche Diskussionen um arbeitsrechtliche und gesellschaftliche Akzeptanzprobleme von gewerblicher Prostitution das Bewusstsein für eine klare Terminologie geschärft worden. Dies ist auch für die Untersuchung der sog. Kultprostitution in der Hebräischen Bibel notwendig, um teils deskriptive, teils polemische Texte differenziert betrachten zu können.

##### 3.1.1. Prostitution

Das Substantiv *prostituta* ist ein Erbe der römischen Antike und spätestens in der Kaiserzeit gut belegt. Das Nomen ist von den Verben *prostare* (davor stehen, auf der Strasse stehen) und *prostituere* (jemanden oder etwas öffentlich feilbieten, hinstellen)

---

<sup>240</sup> So ist im Deutschen das Lemma *Prostitution* erstmals im 18. Jahrhundert bezeugt, vgl. Kluge/Seebold, Wörterbuch (2002), 725.

abgeleitet.<sup>241</sup> Die aktuellen wissenschaftlichen wie auch öffentlichen Debatten über Prostitution behandeln v.a. moralische, feministische, ökonomische und arbeitsrechtliche Fragen. Trotz unterschiedlicher Argumentation treten zwei Aspekte immer wieder deutlich hervor, der ökonomische des Profits und der moralische der Promiskuität.

### *Ökonomische Dimension*

Für eine Definition von Prostitution fällt schnell der verbreitete Gemeinplatz ein, wonach diese „das älteste Gewerbe der Welt“ sei.<sup>242</sup>

Die Formulierung dieses Gemeinplatzes bzw. „Mythos“<sup>243</sup> erweckt den Eindruck, dass das betreffende Phänomen durch die Zeiten hindurch unverändert vorhanden und in seinen Bedingungen hinlänglich bekannt sei. Lebensumstände und gesellschaftliche Position derer, die als Prostituierte bezeichnet werden oder sich selbst so bezeichnen, werden als durch alle Zeiten und Kulturen hindurch nahezu identisch angenommen. So wird suggeriert, Prostitution sei ein Phänomen, das „schon immer“ menschliche Gesellschaften begleite und eine quasi „natürliche“ Verhaltensform zwischen Menschen sei. Zugleich führt der Gewerbebegriff indirekt als *terminus ad quem* in diejenige Entwicklungsstufe menschlicher Kultur, in der sich der (Tausch-)Handel etabliert.<sup>244</sup>

Mit dem Stichwort Gewerbe kommt zur Sprache, dass Prostitution unabhängig von den jeweiligen konkreten Umständen Sexualität kommerzialisiert, wobei die Frage nach der gesellschaftlichen Akzeptanz eines solchen Handels eine eher untergeordnete Rolle spielt. Bereits in den antiken römischen Definitionen leiten sich die verwendeten Bezeichnungen wie „*quaestum facere* und *meretrix* [...] aus Begriffsfeldern des Erwerbens bzw. Verdienens ab, eine eindeutige Deklaration, daß Prostitution als Verkauf sexueller Dienstleistungen [...] angesehen wurde.“<sup>245</sup> Auch das Fremdwörterbuch des Duden verzeichnet vor der Angabe „Herabwürdigung, öffentliche Preisgabe, Bloßstellung“ folgendes: „gewerbsmäßige Ausübung sexueller Hand-

<sup>241</sup> Vgl. Stumpp, Prostitution (1998), 22; die Ortsangabe „davor“ bezieht sich wohl auf einschlägige Gasthäuser oder Etablissements.

<sup>242</sup> Es darf nicht übersehen werden, dass gerade im Fall von Begrifflichkeiten wie der hier verhandelten unreflektierte Vorannahmen verbreitet sind. Die vielleicht etwas unorthodoxe Herangehensweise, nicht bei einem wissenschaftlichen Lehr-, sondern einem bekannten Stammtischsatz einzusetzen, will diese Tatsache berücksichtigen.

<sup>243</sup> MLReligion 3, 75: Prostitution „ist, wie Religion, Ausdruck psycho-sozialer Bedürfnisse von Gesellschaften und der in ihr [*sic!*] lebenden Individuen, worauf unter anderem der Mythos vom ‚ältesten Gewerbe der Welt‘ hindeutet.“

<sup>244</sup> Zu verschiedenen ökonomischen Entwicklungsstufen in älterer Zeit in Mesopotamien vgl. Heise, Tauschwirtschaft (1991), 40–51. Im Rahmen volkswirtschaftlicher bzw. sozialwissenschaftlicher Forschungen wäre es sicherlich interessant, generell der Frage nach der zeitlichen Abfolge einzelner ökonomischer Entwicklungen und speziell dem Aufkommen von nicht auf den Austausch materieller Waren bezogener Dienstleistungen in Form eines temporären, (sexual-)handlungsbezogenen Angebots des menschlichen Körpers nachzugehen.

<sup>245</sup> Stumpp, Prostitution (1998), 300. *Quaestum facere* = ein Geschäft machen (vgl. OLD, 1535, Artikel *quaestus*); *meretrix* = Händlerin, die mit Prostitution ihr Geld verdient (vgl. OLD, 1102).

lungen“.<sup>246</sup> Und der Teil „Geschichtlich und ethisch“ des Artikels „Prostitution“ in RGG<sup>4</sup> beginnt mit der knappen Beschreibung: „P.[rostitution] ist die gewerbsmäßige Ausübung sexueller Handlungen.“<sup>247</sup> In der Tat scheint Prostitution dasjenige Gewerbe zu sein, das „zur Not“ übrig bleibt, wenn Frauen von anderen Formen des Erwerbslebens und möglicher wirtschaftlicher Unabhängigkeit (von Vater, Brüdern, Ehemann) ausgeschlossen sind oder nicht ins Kloster gehen möchten.<sup>248</sup>

Von einem rein gewerbsmässigen Umgang mit sexuellen Handlungen sollen solche Handelsbräuche unterschieden werden, die im Zusammenhang mit Eheschlüssen stehen. Zwar leistet der Bräutigam mit Morgengabe oder Brautpreis eine Zahlung an die Brautfamilie (in der Regel durch den Brautvater vertreten), allerdings bezieht sich diese nicht auf einen einzelnen Sexualakt, sondern geschieht um einer längerfristigen Bindung willen. Solche Bräuche sind ebenso wie die sog. bürgerliche Versorgungsehe oder ein dauerhaftes Verhältnis, im Rahmen dessen eine Person von der anderen finanziert wird, soziologisch von Prostitution zu unterscheiden.

C. FRIEDL hat zu den rechtlichen Bestimmungen und Besitzstandsverhältnissen bei Ehekonstellationen in Mesopotamien und Israel eine sozialgeschichtliche Analyse vorgelegt.<sup>249</sup> Die diversen Zahlungsregelungen für Eheschliessungen in altorientalischen und alttestamentlichen Rechtstexten stehen dem Adoptionsrecht nahe. Der Wechsel der Frau vom Bereich des Vaters in denjenigen des Ehemanns darf nicht als Menschenhandel im modernen Sinne missverstanden werden. Gleichwohl sind Frauen in Gesellschaften, in denen sie juristisch als Besitz von Männern gelten, auch vom Verkauf in die Sklaverei bedroht, was wiederum sexuelle Ausbeutung weit stärker impliziert als bei männlichen Sklaven.<sup>250</sup> Wird zwar in §117 des Codex Hammurapi der Verkauf einer Ehefrau in Schuldsklaverei geregelt, fehlt gerade diese Möglichkeit in den entsprechenden Sklavenbestimmungen in Ex 21,2–11. „In contrast, the law of the enslaved daughter implies that an Israelite husband was not to sell his wife into slavery.“<sup>251</sup> So können nach alttestamentlichem Recht zwar Töchter in die Sklaverei verkauft werden, nicht aber Ehefrauen.<sup>252</sup>

Dass eher der Brautpreis als die emotionale Zuneigung zwischen den Beteiligten stimmen muss, zeigen die Anordnungen von Ex 22,15 und Dtn 22,28f., die eine voreheliche Entjungferung mit Strafzahlung und anschliessender Eheschliessung ahnden, womit das Vergehen juristisch geheilt wird. In der Jakobsgeschichte schliessen sich Lea und Rahel dem fliehenden Jakob mit dem Argument an, ihr Vater habe sie verkauft (Gen 31,15: *mkr* / מכר [verkaufen] Qal AK 3.m.Sg. mit Suff.1.c.Pl.). Bezieht sich dies eindeutig auf Brautpreise, die ihr Vater Laban unverschämt hoch getrieben hat, trägt ein Kapitel früher der Handel zwischen den beiden Schwestern schon eher Züge eines Prostitutionshandels, wenn Rahel eine Nacht mit Jakob an Lea verschachert (vgl. Gen 30,16 in Leas Mund eine *figura etymologica* von *škr* / שכר [um Lohn dinge, mieten]). Hier

<sup>246</sup> Duden Band 5 – Das Fremdwörterbuch, 5. neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Mannheim 1990, 642.

<sup>247</sup> RGG<sup>4</sup> 6, 1723.

<sup>248</sup> Dies kann z.B. für die akkadische *qadištu* (s.u. 3.2.1. Abschnitt „*qadištu*-Frauen“), die indische *Devadāsī* (s.u. 3.2.3. Abschnitt „Indische Tempeldienerinnen“), aber auch den akkadischen *assinnu* (s.o. 2.2.1. Abschnitt „Aktuelle Diskussionen“) angenommen werden.

<sup>249</sup> Vgl. Friedl, Polygynie (2000).

<sup>250</sup> Vgl. Westbrook, Slave (1998).

<sup>251</sup> Pressler, Wives and Daughters (1998), 161.

<sup>252</sup> Vgl. Groß, Ehe (1987), Westbrook, Marriage (1988), Pressler, Wives and Daughters (1998).

steht eine konkrete Bezahlung (*dūda'im* / דודאים [Liebesäpfel]) in direktem Zusammenhang mit einer sexuellen Handlung, allerdings spielt sich das Geschehen innerhalb einer polygynen Ehe ab. Wird das erzählte Geschehen als prostitutionsartig bezeichnet, ergibt sich das skurrile Szenario, dass die prostituierte Person nicht nur ein Mann, sondern der Ehemann sowohl der „Kundin“ als auch der „Zuhälterin“ ist.

### *Moralische Dimension*

Prostitution ist mit der Gewerblichkeit noch nicht erschöpfend erfasst. Es bedarf noch der Abgrenzung gegenüber anderen Möglichkeiten sexueller Kontakte ausserhalb der gesellschaftlich wie juristisch anerkannten (Ehe-)Beziehung. So haben in der Spätantike römische Juristen „Prostitution zu definieren und von anderen Formen des (ausserehelichen) Geschlechtsverkehrs abzugrenzen versucht, vor allem von jenen, die der römischen Gesellschaft als unakzeptabel und seit Augustus auch als ungesetzlich galten wie *stuprum* und *adulterium*.“<sup>253</sup> Durch den wenn auch abgrenzenden Vergleich mit anderen nicht-ehelichen Sexualbeziehungen wird häufiger Partnerwechsel zu einem weiteren Kriterium erhoben. Dieses tritt in der mittelalterlichen Moralthologie vor die Käuflichkeit.<sup>254</sup> In der zweiten Auflage des 1923 erstmals veröffentlichten „Handwörterbuchs der Sexualwissenschaft“ schliesslich erscheint die Kombination beider Aspekte als bestimmend, wenn mit Prostitution solche Formen „des unehelichen Geschlechtsverkehrs“ bezeichnet werden, „welche gleichzeitig die wahllose Hingabe an viele und die Hingabe gegen Entgelt bedeuten, während wir das Verhältnis [...], sowohl das feste als auch das freie nicht unter die Prostitution einreihen.“<sup>255</sup>

Der Aspekt der Promiskuität wird Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts mit Vermutungen über psychische oder physische Veranlagungen von Prostituierten verbunden.<sup>256</sup> So unhaltbar solche Zuschreibungen aus heutiger Sicht sind, belegen sie doch die kulturelle Variabilität der je herangezogenen Werte aus Sexual- und Ehemoral sowie der Gesundheitskonzepte. Aus heutiger Perspektive gilt Promis-

<sup>253</sup> Stumpp, Prostitution (1998), 299, hier Zitat und Erläuterung von Dig.23.2.43.1–3 des Spätclassikers Ulpian (170–228 n.Chr.). *Stuprum* = ungesetzlicher, auch mit Gewalt erzwungener Geschlechtsakt bzw. Vergewaltigung (vgl. OLD, 1832); *adulterium* = Ehebruch (vgl. OLD, 59).

<sup>254</sup> Vgl. Brundage, Prostitution (1976).

<sup>255</sup> Marcuse, Handwörterbuch (1926/2001), Teilartikel „Sozialhygiene“ von Philalethes Kuhn, 603 (Herv. original).

<sup>256</sup> So wird zu Beginn eben jenes Teilartikels „Sozialhygiene“ in Marcuse, Handwörterbuch (1926/2001), für die Bereitschaft zur Prostitution von dem Zusammenspiel einer besonderen Veranlagung zur Hurerei mit befördernden Einflüssen durch soziale Verhältnisse ausgegangen. Bezüglich Veranlagung bzw. erblicher Vorbelastung wird festgestellt: „Unter den inneren, den Anlage-Faktoren, stehen Faulheit, Einstellung zum Geld, Putzsucht weitaus obenan, die Erotik spielt anscheinend nur selten eine Rolle.“ (A.a.O. 603); ebenso s.o. 2.3.2. zu Dufour/Lacroix.

Zu den juristischen und medizinischen Debatten zur Prostitution, wie sie im Zürich gegen Ende des 19. Jahrhunderts geführt wurden, vgl. den Katalog „Wertes Fräulein, was kosten Sie? Prostitution in Zürich 1875–1925“ (= Sarasin, Fräulein [2004]) zur gleichnamigen Ausstellung.

kuität nur als untergeordneter Aspekt von Prostitution. Geht diese zwar notwendig mit Promiskuität einher, schliesst umgekehrt promiskuitives Verhalten nicht automatisch Prostitution ein.<sup>257</sup>

### *Definition*

Prostitution kann wesentlich durch das Ineinander der beiden Aspekte Profit und Promiskuität beschrieben werden, wobei ersterer klar den Unterschied zu anderem nicht-ehelichen sowie promiskuitiven Beziehungsverhalten beschreibt, da nur für Prostitution Formen der Kommerzialisierung konstitutiv sind. Das Wort Prostitution allein transportiert noch keine gesellschaftliche oder moralische Beurteilung solcher Handlungen. Folgende Definition sei vorgeschlagen:

*Prostitution ist Angebot und Ausübung sexueller Handlungen gegen materielle (meist finanzielle) Vorteilmahme, wobei die Bindung zwischen den Beteiligten in der Regel zeitlich auf die vereinbarte Handlung befristet ist. Die anbietende Person wird Prostituierte/r genannt.*

Diese Definition soll unabhängig von einer möglichen inneren Beteiligung oder dem körperlichen Lustgewinn derjenigen Person verstanden werden, die sich prostituiert. Da solche individuellen und subjektiven Empfindungen nicht allgemein erhoben werden können, laufen diesbezügliche Mutmassungen Gefahr, begleitende Umstände oder Beweggründe einer Handlung, die anhand der obigen Definition bereits hinreichend beschrieben ist, im Dienst eines argumentativen Ziels zu interpretieren. Der Bogen möglicher Positionen reicht von (mitunter moralisierenden) Ablehnungen jeglicher Prostitution mit dem Argument, hier verkauften Menschen ihr „Innerstes“ oder ihre „Seele“, zu (mitunter unreflektierten) Plädoyers für Prostitution als „völlig normale“ Möglichkeit zu Geld- und Lustgewinn ohne weitere Verpflichtung. So besteht in manchen feministischen Debatten die Gefahr, Prostitutionsphänomene entweder vorschnell zu verteufeln oder allzu beschönigend wahrzunehmen. Z.B. will J.G.WESTENHOLZ aufgrund der quellenmässig „dürftigen Informationen über die Bezahlung“ für Mesopotamien eine Prostituierte als Frau verstehen, „die sich außerhalb der gesellschaftlich akzeptierten Grenzen geregelter Sexualität befindet“; folglich bestimmt sie Prostitution „als Sexualität jenseits der durch Konventionen kontrollierten Sexualität“.<sup>258</sup> Eine solch weite Definition behindert jedoch eine kritische Überprüfung der Anwendung des Begriffs zur Interpretation antiker Phänomene. Dem von Westenholz vertretenen weiten Verständnis zum Trotz wird hauptsächlich die Konnotation „Sex gegen Bezahlung“ mitschwingen, wenn heute das Wort Prostitution verwendet bzw. gelesen wird. Beiträge zur aktuellen feministischen Auseinandersetzung mit Prostitution bieten A. GÜNTER<sup>259</sup> und K. PETERSON-IYER<sup>260</sup>.

### 3.1.2. Hurerei

Ist nun der Prostitutionsbegriff v.a. mit konkreten Zahlungen verbunden, soll davon der weniger eindeutige Terminus der *Hurerei* abgegrenzt werden. Die Wörter

<sup>257</sup> „[I]t may be possible to be promiscuous without being a prostitute; but it is hardly possible to be a prostitute without being sexually promiscuous.“ Diese treffende Formulierung bietet Brundage, *Prostitution* (1976), 827.

<sup>258</sup> Westenholz, *Heilige Hochzeit* (1995), 59.

<sup>259</sup> Vgl. Günter, *Huren* (1996)

<sup>260</sup> Vgl. Peterson-Iyer, *Prostitution* (1998).



„Hurerei“ und „Hure“ werden zwar umgangssprachlich auch für „Prostitution“ und „Prostituierte“ verwendet, sind jedoch nicht deckungsgleich damit und daher voneinander zu unterscheiden.

#### *Wörtliche Bedeutung*

Das Abstraktum Hurerei ist im Anschluss an das Substantiv *Hure* gebildet, welches althochdeutsch *huor(a)* (8. Jahrhundert) und mittelhochdeutsch *huore* lautet. Beide gehen auf die gemeingermanische Wurzel \**bōrōn* zurück und bezeichnen die „Liebhaberin“ bzw. in den gotisch und altnordisch bezeugten maskulinen Formen *bors* und *bórr* den „Liebhaber“.<sup>261</sup> Die Etymologie verweist – anders als die des auf sittlich-rechtlichen Kategorien beruhenden Begriffs der Ehe<sup>262</sup> – auf einen emotionalen Aspekt des Begehrens als zentrales Movens. Die Wörter bezeichnen eine von der Ehe unterschiedene bzw. diese brechende Beziehung und enthalten keinen Verweis auf ökonomische Vorteilmnahmen.<sup>263</sup>

Gerade die Unterscheidung von der offiziell anerkannten Beziehungsform Ehe führt dazu, dass andere Intimverhältnisse wenig gesellschaftliche Reputation haben, weswegen sie häufig geheim gehalten werden. Für solche nicht-ehelichen und damit inoffiziellen Partnerschaften dient das Wort „Hurerei“ als Sammelbezeichnung. Die jeweils herangezogenen Normen sind gesellschaftlich variabel.<sup>264</sup> Wenn mindestens eine der beteiligten Personen ehelich gebunden ist, liegt der untergeordnete Fall Ehebruch vor, welcher in vielen Gesellschaften auch rechtlich geahndet wird.

Der Begriff der Hurerei bezieht sich vorwiegend auf den privaten, nicht-gewerblichen Bereich und wird pejorativ verwendet. Diesbezügliche Äusserungen bzw. Verdächtigungen beziehen sich häufig nur auf die beteiligten Frauen, deren gesellschaftliche Integrität und Anerkennung (Ehre) vorwiegend durch die Beurteilung ihres sexuellen Bindungsverhaltens bestimmt wird. Sprachhistorisch schlägt sich die Beobachtung dieser Konzentration auf Frauen darin nieder, dass die ungewohnte Maskulinform „Hurer“ den seltenen Fall einer umgekehrten Motion darstellt.<sup>265</sup> Kann sich ein als „Hurerei“ bezeichnetes Verhältnis als Privatgeschehen durchaus

<sup>261</sup> Vgl. Kluge/Seebold, Wörterbuch (2002), 428.

<sup>262</sup> Vgl. Kluge/Seebold, Wörterbuch (2002), 228.

<sup>263</sup> „Huren“ (deutsch) ist etymologisch nicht mit dem niederländischen Verb „huren“ verwandt. Jenes basiert wie „heuern“ (deutsch) und „hire“ (englisch) auf dem seit mittelhochdeutscher Zeit belegten niederdeutschen Wort *hüre* für „Miete“. Vgl. Kluge/Seebold, Wörterbuch (2002), 410.

<sup>264</sup> Vgl. auch Hansen, Kultur (2000), 31: „Der Trieb bleibt immer gleich, doch die kulturellen Umsetzungen wechseln. Die Kultur diktiert, mit wem ich schlafen kann oder auch muß und mit wem ich nicht schlafen darf; sie hält die Gebrauchsanweisungen bereit, wie ich es zu tun habe und was ich dabei empfinden muß. Sie definiert, was gewagt ist und was konventionell, was unanständig und erlaubt.“

<sup>265</sup> Motion bezeichnet eigentlich eine „[e]xplicite Ableitung weiblicher Personenbezeichnungen von männlichen Bezeichnungen mittels verschiedener Suffixe.“ Hiervon gibt es (seltene) Ausnahmen wie beispielsweise „Witwer zu Witwe, Bräutigam zu Braut, Hexerich zu Hexe“ (Bußmann, Sprachwissenschaft [2002], 452) und eben auch *Hurer* zu *Hure*.

der Wortherkunft gemäss aus Zuneigung speisen, ist dennoch das hauptsächliche Kennzeichen die gesellschaftliche Ächtung, die sich auch in Wortbildungen mit der Vorsilbe „Hur-“ oder „Huren-“ niederschlägt.<sup>266</sup>

### *Übertragene Bedeutung*

Die besondere Problematik der Hurerei-Terminologie liegt darin, dass damit zwar sexual-moralisch nicht konformes Verhalten benannt werden kann, ein solches jedoch nicht unbedingt tatsächlich vorliegen muss. Vielmehr ermöglicht der pejorative Charakter der entsprechenden Wörter ihre Anwendung als Schimpf- und Schmähwörter, wie es v.a. bei den mit „Hur-“ gebildeten Wortschöpfungen der Fall ist. So eignet sich die Begrifflichkeit für Mehrdeutigkeiten und Anschuldigungen, die sich einer Überprüfung oft entziehen.

Die Beschimpfung als „Hure“ oder „hurerisch“ zielt in der Regel auf die moralische Integrität von Frauen, während Männer eher als „unzuverlässig“ oder „diebisch“, d.h. in ökonomischer Hinsicht untreu, denunziert werden (z.B. mit Vorwürfen wie Bestechlichkeit oder Gewinnhinterziehung). Die Genderspezifik des Ehrbegriffs erweist sich als historisch konstant. Beispielsweise zeigt B. RATH in einer Untersuchung mittelalterlicher Gerichtsakten, dass Verbaldelikte gegen Frauen hauptsächlich auf dem Schimpfwort „Hure“ basieren, während Männer vorwiegend „Dieb“ und „Schelm“ gescholten werden.<sup>267</sup> Von den noch zu untersuchenden biblischen Texten sei auf Gen 38 hingewiesen, wo Tamars angebliches Vergehen Hurerei ist, dagegen das sexuelle Verhalten Judas nicht thematisiert wird und sein moralisches Versagen im Bereich mangelnder Zuverlässigkeit angesiedelt wird. Wie die amerikanische Sozialpsychologin G. PHETERSON bezüglich moderner westlicher Gesellschaften feststellt, bietet die Bezeichnung „Hure“ immer noch die Möglichkeit, Frauen, die sich nicht den geltenden Normen entsprechend verhalten, bezüglich ihrer Ehre zu diffamieren. Daher spricht Pheterson von einem „Huren-Stigma“, das Männer bei ähnlichem Verhalten nicht in gleichem Masse treffe.<sup>268</sup> Eine Beobachtung aus dem Bereich der Arbeitswelt mag dies illustrieren: „Dem Gerücht, ‚sich hochgeschlafen zu haben‘ und nicht durch eigene Kompetenzen ans Ziel gelangt zu sein, sehen sich viele Karrierefrauen ausgesetzt. [...] Interessant ist, dass dem Mann oder den Männern, denen die angeblichen sexuellen Dienste zuteil wurden, dagegen meist keine beruflichen Einbußen entstehen.“<sup>269</sup>

Der Vorwurf sexueller Freizügigkeit kann nicht nur zur Diffamierung einzelner Personen, sondern auch ganzer Gruppen herangezogen werden. So vermag es die Bezichtigung der Hurerei, Andersgläubige oder religiöse Gegner/innen moralisch zu diskreditieren, v.a. wenn sittliche Strenge als unabdingbarer Bestandteil von religiösem Ernst vorausgesetzt wird.<sup>270</sup> Zielen hier noch die polemischen Herab-

<sup>266</sup> Vgl. Eintrag 5 bei „Hure“ im Grimmschen Wörterbuch (1877), 1960: *„volksmässig ist hure als erstes glied von compositen verwendet, um etwas schädlich wucherndes, oder ungehöriges zu bezeichnen; vgl. unten hurenast, hurenkind, hurenweg.“* (Orthographie und Hervorhebungen original).

<sup>267</sup> Vgl. Rath, Huren (1994).

<sup>268</sup> Vgl. Pheterson, Huren-Stigma (1990), 57.

<sup>269</sup> *Beiträge*, Prostitution (2001), 8f.

<sup>270</sup> Im Christentum kennt bereits die altkirchliche Zeit Streitigkeiten um Askese und Libertinismus zwischen kirchlichen und häretischen Gruppen; vgl. Koschorke, Polemik (1978), Exkurs IV, 123–127. Koschorke weist a.a.O. 123 auf Tertullian hin, der „als Montanist [...] denselben christlichen Agapen unzuchtige Praktiken zu unterstellen [sucht] (ieiun. 17), deren

setzungen auf den moralischen Bereich, kann schliesslich das Wortfeld Hurerei so weit übertragen verwendet werden, dass der Bereich intimer Beziehungen nur noch als Bildspender fungiert, aus welchem eindeutig negativ konnotierte und teilweise tabuisierte Stichworte wie „Hure“, „herumhuren“, „hurerisch“ entlehnt werden, um auf einen anderen Kontext bezogen starke Herabminderung und Abscheu hervorzurufen. Eine solche metaphorische Sprache thematisiert auf pejorative Weise Illegitimität oder Untreue und drückt Verachtung aus. Biblische Beispiele hierfür sind prophetische Texte, in denen das hebräische Wortfeld von *זנה* / *znh* (huren) zu bildhaften Umschreibungen des gebrochenen Verhältnisses des auserwählten Volkes zu JHWH herangezogen wird.<sup>271</sup>

### Definition

Im Gegensatz zur Prostitution ist die Begrifflichkeit der Hurerei offener angelegt. Etwaige materielle Vorteilnahmen sind nicht konstitutiv. Jedoch schwingt eine moralische Beurteilung mit, die nicht immer belegt oder widerlegt werden kann. Das Hauptmerkmal der geringen gesellschaftlichen Reputation bewirkt einen pejorativen Charakter des gesamten Wortfeldes und eignet sich gut für eine übertragene, metaphorische Verwendung. Folgende Definition sei vorgeschlagen:

*Hurerei bezeichnet nicht-eheliche sexuelle Beziehungen mit geringem gesellschaftlichen Ansehen bzw. unter gesellschaftlicher Ächtung. Die beteiligten Personen können Hure bzw. Hurer genannt werden. Überdies wird der Begriff Hurerei diffamierend verwendet und kann in metaphorischer Übertragung allgemein untreues Verhalten bezeichnen.*

#### 3.1.3. Religiosität und Kult

Nach den Beschreibungen des „weltlichen“ Bestandteils von Kultprostitution soll unter Einbezug allgemeiner religionswissenschaftlicher Überlegungen untersucht werden, was die religiöse Seite dieses Kompositums ausmacht. Zwar basiert der Begriff „sakrale Prostitution“ auf der Unterscheidung von heilig und profan, die nicht notwendig in einer offiziellen Weise gebunden sein muss,<sup>272</sup> doch deuten die Termini „Kult-“ und „Tempel-“Prostitution stärker auf die Vorstellung einer institutionalisierten Religion hin. In der Regel wird auch in diesem Sinne Kultprostitution als religiöse Einrichtung verstanden.

---

Heiligkeit zu preisen er als Kirchenmann nicht müde geworden war (apol. 39).“ Auch stellt Koschorke fest, dass zwar seitens kirchlicher Texte bis hin zu kirchengeschichtlichen Lehrbüchern gnostischen Bewegungen stets Libertinismus unterstellt werde, welcher jedoch in deutlichem Gegensatz zum asketischen Ideal gnostischer Selbstzeugnisse steht.

In der Reformationszeit findet sich der Vorwurf der Hurerei als polemische Diskreditierung der jeweils anderen Konfession. So zitiert Rath, Huren (1994), 360, folgende Äusserung des Brixner Weihbischofs Nas von 1570: „omnis Lutherana meretrix“ und fährt fort: „Die Reformatoren werfen den katholischen Priestern natürlich vor, das Zölibatsgebot nicht einzuhalten. Der Vorwurf, sie würden sich ‚pfäffische huren‘ halten, findet sich in den Quellen zuhauf.“

<sup>271</sup> S.u. 5.

<sup>272</sup> Für letztere Unterscheidung steht v.a. der Name E. Durkheims, vgl. HrwG 4, 421.

*Offizielle Kulte und Volksfrömmigkeit*

Der Begriff Kult geht auf das lateinische *cultus* zurück, eine Nominalableitung des Verbs *colere* (pflegen), das neben der profanen Bedeutung auch speziell das Pflegen religiöser Pflichten und Aktivitäten zur Verehrung von Gottheiten bezeichnet.<sup>273</sup> So fallen unter den sehr umfassend verwendeten Begriff „religiöse Handlungen aller Art.“<sup>274</sup> Eine religiöse Handlung unterscheidet sich von anderen Tätigkeiten durch einen expliziten oder impliziten Transzendenzbezug. Für die Religionswelt des Alten Israels und seiner Umwelt bedeutet dies eine Ausrichtung auf personal konzipierte übermenschliche Wesen, Gottheiten und auch Engel oder Dämonen. Die inszenierte Interaktion mit diesen wird als religiöse Handlung verstanden.<sup>275</sup>

Da sich die Pflege religiöser Aktivitäten in sehr verschiedener Weise äussern kann, ist eine weitere Differenzierung sinnvoll. So kann beispielsweise nach Kontext und Anzahl einzelner Handlungen unterschieden werden: „*Kult* bezeichnet das gesamte rituelle Leben einer bestimmten Religion [...]. Ein *Ritual* ist ein kultischer Handlungskomplex, der aus einem bestimmten Anlaß durchgeführt wird. Als *Ritus* bezeichnet man den kleinsten Baustein eines Rituals.“<sup>276</sup> Neben einer derartigen Auffächerung ist eine Unterscheidung zwischen offiziellen Kulthandlungen und Äusserungen privater Frömmigkeit hilfreich.<sup>277</sup> Erstere entsprechen den theologisch-kultischen Vorstellungen einer Religion, werden in Ritual- und Gesetzestexten für einen längeren Zeitraum festgehalten, sind durch Bauanlagen (Tempel, Altäre) sichtbar und hinterlassen damit archäologische Spuren; für sie seien die Begriffe „Kult“ und „kultisch“ reserviert. In der Regel steht Kultpersonal zu klar bestimmten Diensten zur Verfügung, die je nach den Bedürfnissen einer Religion ausdifferenziert sind.<sup>278</sup> Können manche Rituale unter Ausschluss der Öffentlichkeit oder nur in Anwesenheit einer kleinen Gemeinde stattfinden, ermöglichen kultische Grossveranstaltungen wie Prozessionen oder Wallfahrten die Teilnahme zahlreicher Gläubigen.<sup>279</sup>

Jede offizielle Religion wird von mehr oder weniger (un-)orthodoxen privaten Glaubensäusserungen begleitet. Diese auch als Volksreligion oder *volksreligiöse Elemente* bezeichneten Praktiken erschliessen sich bei der Auswertung von Quellen

<sup>273</sup> Vgl. OLD, 467, Artikel *cultus*<sup>2</sup>, bes. 10–12, und OLD, 354f., Artikel *colō*<sup>1</sup>, bes. 6 und 8.

<sup>274</sup> MLReligion 2, 267.

<sup>275</sup> Die Beschreibung basiert auf einem substantiellen Religionsbegriff; vgl. HrwG 4, 422ff.

<sup>276</sup> MLReligion 2, 267, Artikel „Kult/Ritual“ von B. Lang; ebenso derselbe in HrwG 3, 475.

<sup>277</sup> Diese mittlerweile als unscharf eingeschätzte Terminologie dient der Abgrenzung von Kulthandlungen, die als solche eindeutig dem offiziellen Bereich zugeschlagen werden können, sei es aufgrund ihrer Lokalisierung, des Überlieferungsstandes oder der ausführenden Personen. Vgl. auch Jeremias/Hartenstein, JHWH (1999), 79 und 118f. Zur Diskussion vgl. Stolz, Einführung (1996), 111.

<sup>278</sup> Vgl. Artikel „Priester/Priesterin“ in MLReligion 3, 59–61.

<sup>279</sup> So kann mit Blick auf die an einem Ritual teilnehmenden Personengruppen zwischen „Groß-“ oder „Hochkult“ und familiärem „Kleinkult“ unterschieden werden; vgl. MLReligion 2, 269.

oft nur indirekt, u.a. weil solche (z.B. private Korrespondenz, Amulette, Zauberpapyri) nur vereinzelt und kontextlos gefunden werden. Als Formen persönlicher Frömmigkeit gelten Gebete, das Tragen von Amuletten, Verfluchungen, Heilungsriten, (private) Schwüre und Gelübde. Aber nicht nur einzelne Individuen, sondern auch Gruppen auf der Ebene von Dorfgemeinschaften oder Sippen bzw. Grossfamilien praktizieren gemeinsam religiös aufgeladene Bräuche, die nicht explizites Thema offizieller Theologiebildung oder Kultpraxis sind und daher als volksreligiös gelten (z.B. Aufstellen des Maibaums, gemeinschaftliche Trauerriten).

Zwischen den Polen Offizialkult und Privatfrömmigkeit liegt eine Grauzone nicht eindeutig zuzuordnender Riten. So können Handlungen an Hausaltären oder im Zusammenhang mit Ahnenverehrung beiden Bereichen zugeschlagen werden. Ebenso ist es möglich, dass eine private religiöse Äusserung im öffentlichen Raum stattfindet (z.B. 1Sam 1,9ff.: Hannas Gebet in Silo) oder eine öffentliche Kult-handlung nach sich zieht (z.B. 1Sam 1,24ff.: Hanna löst ihr Gelübde ein). Hinsichtlich sog. Übergangsriten (*rites de passage*) anlässlich biographischer Ereignisse wie Geburt, Geschlechtsreife/Adoleszenz/Bindung und Tod tritt neben die offizielle Kultveranstaltung (z.B. die kirchliche Trauung) häufig volkstümliches Brauchtum (z.B. das Werfen von Reis). Zuweilen bleibt hier eine Interpretationsunsicherheit, denn während kultische Vollzüge als Handlungsbestandteile einer etablierten Religion erfasst werden können, ist im volksreligiösen Handeln die Grenze zum Brauchtum fließend, so dass religiöse Dimension und Transzendenzbezug einer feierlichen, aber letztlich profanen Handlung (z.B. Hochzeitswalzer) im Dunkeln bleiben.

Schliesslich ist auf die Differenz zwischen Eigen- und Fremdwahrnehmung von Religionen hinzuweisen. Gerade das Thema Sexualität nimmt im Bereich religiöser Polemik, sei es gegen häretische Gruppierungen, sei es gegen andere Religionen, einen prominenten Platz ein. Solche Polemiken, wie z.B. der Vorwurf der Hurerei, stellen soziale bzw. moralische und damit indirekt religiöse Ordnungen in Frage, um andere Gemeinschaften zu diffamieren. Als Grundlage derartiger Vorwürfe dient die Vorstellung, dass sexuelle Entgleisungen und Freizügigkeit soziale Unordnung, Chaos und Unreinheit kennzeichnen.<sup>280</sup>

### *Religiosität und Sexualität*

Die Frage nach kultischer Prostitution wirft diejenige nach dem Verhältnis von Religion und Sexualität auf, welches zwischen Mythisierung und möglicher Ritualisierung einerseits und der Negierung bzw. Überwindung sexuellen Getriebenseins in Askese und Zölibat andererseits aufgespannt ist. Sexualität kann in Religionen mit verschiedenen Bedeutungen aufgeladen werden, wobei zwischen der religiösthologischen Vorstellungswelt einer Religion und konkreten Handlungen von Kultpersonal und Gläubigen zu unterscheiden ist.

---

<sup>280</sup> Beispiele s.o. 3.1.2. Abschnitt „Übertragene Bedeutung“.

Auf der Seite religiöser Lehren ist Geschlechtlichkeit einer der bestimmenden Faktoren für Weltdeutung und Gesellschaftsentwürfe. Zahlreiche Schöpfungsmythen beschreiben die Entstehung der Welt in Variationen von Zeugung und Geburt. Polytheistische Gottheiten sind geschlechtlich unterscheidbar und gehen untereinander sexuelle Beziehungen ein oder werden als (Gatten-)Paar verehrt. In monotheistischen Konzepten fällt eine solche „sexuelle Biographie“<sup>281</sup> scheinbar aus. Doch fällt für die Hebräische Bibel auf, dass die Gottheit JHWH grammatikalisch und semantisch maskulin konzipiert ist und u.a. als männlicher Partner des erwählten Volkes imaginiert wird. Untreue seitens der Menschen kann dann in stark sexualisiertem Ton als „hurerisch“ bezeichnet werden.<sup>282</sup> Positiv gewendet sind erotische Bilder Elemente von religiöser Sprache, wenn v.a. in mystischer Frömmigkeit der Liebesgedanke als ein Begehren nach Vereinigung mit dem Göttlichen ausgemalt und die Verschmelzung als auch körperlich erfahrbare Ekstase erlebt wird. Sexuelle Wünsche finden, wie die mystische Rede von der *unio mystica* illustriert, auch in der Sprache ihren Ausdruck, die das religiöse Erleben beschreibt.<sup>283</sup>

Das Christentum greift mit der Vater-Sohn-Figuration und der Deutung Marias als Jungfrau und Mutter ebenfalls auf Konzepte zurück, die Geschlechtlichkeit implizieren. In der bildenden Kunst ist seit frühchristlicher Zeit die Darstellung der *Maria Lactans* beliebt, die Maria stillend oder Brüste demonstrierend zeigt. Mystisch überhöht, aber gleichwohl erotisch inszeniert sind Darstellungen der Lactatio Augustins oder Bernhards, die neben dem Blut Christi auch die Muttermilch Marias empfangen.<sup>284</sup> Als Gegenbild(er) zur keusch verstandenen Maria dienen theologisch wie ästhetisch Eva und Adam, deren Nacktheit nicht nur paradiesisch naiv sein soll, sondern im Lichte bzw. Schatten der ebenfalls stark mit Sexualität und Fortpflanzung verbundenen Erbsündenlehre steht.

Auf Seiten der Menschen erscheint das sexuelle Verhalten gerade im ethischen Bereich stark reglementiert. Gleichzeitig orientieren sich manche Übergangsriten an sexuell konnotierten Ereignissen im Leben eines Menschen wie der Eheschliessung oder der Initiation, bei welcher sexuelle Reife in einem zuweilen nicht näher bestimmten Zusammenhang mit religiöser Reife steht. Viele Religionen trennen

---

<sup>281</sup> MLReligion 3, 293.

<sup>282</sup> So z.B. in Ez 16,15ff.; s.u. 5.1.

<sup>283</sup> Dieses Phänomen kommt in ganz verschiedenen Religionen vor, die Brautmystik des christlichen Abendlands basiert v.a. auf einer entsprechenden Rezeption des Hoheliedes. Exponent/innen sind beispielsweise Mechtild von Magdeburg und Bernhard von Clairvaux; vgl. hierzu mit zahlreichen mittelalterlichen Textbeispielen Keller, Secret (2000).

<sup>284</sup> Vgl. Artikel „Lactans“ im Marienlexikon des Institutum Marianum Regensburg e.V., Bd. 3, St. Ottilien 1991, 701f. und Artikel „Lactatio“, a.a.O. 702f. Zu Abbildungen vgl. Tafeln in: Maria im Rosenhag. Madonnen-Bilder alter deutscher und niederländisch-flämischer Meister, Königstein 1915, bes. *Maria mit dem Kinde* von Dirk Bouts (National Gallery London, a.a.O. 65) und *Maria im Grünen* von Gerard David (Besitz unbekannt, a.a.O. 76). Die Ikonographie der stillenden Madonna geht kunstgeschichtlich auf Isis-Horus-Darstellungen zurück. Marienfrömmigkeit war und ist mit dem Fruchtbarkeitsgedanken verbunden. Jedoch sind hinsichtlich des Christentums keine Rückschlüsse von gotischen Madonnen mit entblösster Brust auf eine Praxis kultischer Promiskuität bekannt.

jedoch konkrete menschliche sexuelle Aktivitäten von religiösen, da erstere häufig als „unrein“ gelten.<sup>285</sup> Zur Vermeidung körperlicher Verunreinigung dient die Askese, entweder zur Vorbereitung bestimmter Handlungen oder lebenslang, als Praxis religiöser Akteur/innen. So sind „Kultfähigkeit und Kultkompetenz [...] oftmals vom Zustand des Körpers oder dem Geschlecht abhängig.“<sup>286</sup> Die körperliche Konstitution ist ein grundlegender Faktor, jedoch v.a. im Sinne einer allgemeinen Voraussetzung für die Teilnahme an kultischen Vollzügen und weniger im Blick auf einen bestimmten (sexuellen) Einsatz des Körpers.

Zugleich beziehen bestimmte Gebetshaltungen, berauschende Mittel, Trancetechniken und Tanz den Körper in religiöse Übungen mit ein. Festlichkeiten ermöglichen den Teilnehmenden freizügiges und promiskuitives Verhalten. Ausgelassene Feierlichkeiten bieten sich dazu an, „über die Stränge zu schlagen“, und das nicht nur beim Alkohol. Festzeiten ermöglichen daher auch den auf eine bestimmte Zeit beschränkten Tabubruch. Für den Alten Orient mutmasst van der Toorn: „Sexual excesses were part of the expected ritualized behavior at festivals and belonged as such to the popular culture of the time. The same could be said of fraternity parties, New Year’s parties, and the like in our own secular religion.“<sup>287</sup> Dabei ordnet van der Toorn solche Libertinage nicht als Teil einer organisierten Religion ein, sondern als Teil der „popular culture“<sup>288</sup>. Eine explizite Thematisierung von Körperlichkeit eröffnen religiöse Systeme, die Geschlechtertausch oder Travestien ermöglichen.<sup>289</sup> In diesem Zusammenhang seien nicht zuletzt Fastnachtsbräuche erwähnt, die über einen begrenzten (d.h. kontrollierten) Zeitraum unkontrollierte Maskeraden und damit indirekt auch Promiskuität zulassen. Hier erscheint sexuelle Freizügigkeit als Gegenbild des religiös-moralischen Standards. Die Ausschweifung ist Teil des inszenierten Chaos, das auch als Zerrbild der religiösen Ordnung dient, diese jedoch letztlich stabilisiert.<sup>290</sup> Europäische Maskeraden und Fastnacht sind insgesamt dem Bereich volksreligiöser Bräuche zuzuordnen.

---

<sup>285</sup> Vgl. Artikel „Reinheit“, MLReligion 3, 150–153, hier 151: „An die Durchsetzung von religiösen Reinheitsstandards ist deshalb eine kontrollierte bis rigide Sexualpraxis geknüpft, die ihren prägnantesten Ausdruck in Enthaltensamkeitsmodellen findet und fand.“

<sup>286</sup> MLReligion 3, 291.

<sup>287</sup> Van der Toorn, ABD 5, 511.

<sup>288</sup> Van der Toorn, ABD 5, 511.

<sup>289</sup> S.o. 2.2.1. *kurgarrû* und *assinnu*. Travestien werden häufig mit der mesopotamischen Göttin Inanna/Ishtar in Verbindung gebracht. Vgl. hierzu Böck, Götterlieder (2004), 31ff. Böck führt die bekannten Zeilen Z.60–63 des sog. Inanna-(Iddin-Dagan-)Hymnus an, in welcher Frauen in Männerkleidern als „Rechts-Gewänder“ und Männer in Frauenkleidern als „Links-Gewänder“ bezeichnet werden; vgl. hierzu auch Römer, Königshymnen (1965), 130 und 138. Dtn 22,5 spricht ein Verbot mit Gräuel-(*tô’ebah*)-Begründung über solche cross-dressing Travestien aus, die demnach auch in Israel bekannt gewesen sein müssen.

<sup>290</sup> Vgl. den Artikel „Fastnacht/Karneval“, MLReligion 1, 356f. Bedenkenswert auch hinsichtlich der Einschätzung sog. volkstümlicher Phänomene erscheint mir die Bemerkung: „Im 19. Jahrhundert wurde der heute geläufige Karneval [im Rheinland; CS] nachgerade ‚erfunden‘.“ (A.a.O. 356).

*Fruchtbarkeit und Riten*

Zuletzt sei derjenige Bereich diskutiert, welcher für die religiöse Interpretation von Sexualität zentral zu sein scheint. Gemeint ist das gesellschaftlich wie religiös bedeutungsvolle Gebiet von Fruchtbarkeit und Wohlergehen. Das Gelingen von Land- und Viehwirtschaft wird zu Beginn und Ende fruchtbarer Perioden mit Riten und Festlichkeiten, Frühlings- und Erntefesten begangen.<sup>291</sup> Ebenso ist die Fruchtbarkeit von Menschen ein religiöses Thema, sei es bei segens- und glücksverheissenden Handlungen für Schwangere und Neugeborene, sei es bei der Deutung von Unfruchtbarkeit als göttliche Strafe oder Schadenszauber.

Unter dem Stichwort „Fruchtbarkeit“ werden für den altorientalischen und „kanaanäischen“ Raum sexuell ausschweifende Fruchtbarkeitsriten und entsprechend eine hierfür institutionalisierte Kultprostitution vermutet. Unter Rückgriff auf Frazers Begrifflichkeit wird angenommen, dass dies in Form „homöopathischer oder imitativer Magie“<sup>292</sup> geschähe, und zwar als Bitte um, Darstellung von oder Dank für die Fruchtbarkeit bestimmter Menschen oder eines ganzen Landes. Solche Handlungen seien nach W. KORNFELD als *rites de la fertilité* von Passage- oder Initiationsriten zu unterscheiden. Diese Differenzierung führt jedoch dazu, dass die antiken Referenzstellen zur Tempelprostitution wie Herodot und Lukian, die die Einmaligkeit des Aktes betonen und keinen expliziten Bezug zur Fruchtbarkeit herstellen, ausfallen.<sup>293</sup> Zu dieser Ausdünnung des Materials kommt aus heutiger Perspektive noch ein weiteres Problem hinzu, nämlich die Zeitbedingtheit der Idee möglicher, Sexualität inszenierender Kultriten. So fällt die kulturelle Bedingtheit des Blicks in den Anfängen ethnologischer Forschung auf: „Die im späten 19. und beginnenden 20. Jahrhundert aufkommende Volks- und Völkerkunde machte Regeneration und Fruchtbarkeit und deren symbolische Repräsentationen zu einem Schwerpunkt ihrer religionsgeschichtlichen Fragestellung.“<sup>294</sup> Als einer der ersten deutete W. MANNHARDT Frühlingsfolklore als Element von Fruchtbarkeitskulten unter freiem Himmel.<sup>295</sup> Schliesslich enthält Frazers *Golden Bough* eine Zusammenstellung verschiedenster Frühlingsbräuche, wobei es zu seinem Stil der Kombination von Nachprüfbarem mit Mutmasslichem gehört, dass er häufig einen sexuellen Vollzug zwischen den meist jugendlichen Beteiligten andeutet, ohne ihn zu belegen.<sup>296</sup>

<sup>291</sup> In ländlichen Gegenden gibt es auch im Zeitalter einer hochtechnologisierten Landwirtschaft religiösen Brauchtum im Zusammenhang mit Erträgen von Landwirtschaft, Jagd und Viehzucht. Vgl. insgesamt MLReligion 3, 146–150, Artikel „Regeneration/Fruchtbarkeit“.

<sup>292</sup> Vgl. hierzu 2.2.2. Abschnitt „Sir James George Frazer“.

<sup>293</sup> Vgl. DBS 8, 1358. Kornfeld hält diese Unterscheidung zwischen „rites de passage“ und „rites de la fertilité“ unter Eingeständnis des Ausscheidens wichtiger Quellen für fundamental.

<sup>294</sup> MLReligion 3, 148. A.a.O. folgt eine kurze Notiz, nach der anfangs Gedankengänge und Vokabular deutlich von der biblischen Unterscheidung eines entsexualisierten monotheistischen Gottesbildes von „kanaanäischen“ Zuständen geprägt waren.

<sup>295</sup> Wilhelm Mannhardt, Wald- und Feldkulte, Berlin 1875.

<sup>296</sup> Siehe hierzu Frazer, Bough, Abridged Edition (1922), Chapter XXVIII, XLV, XLVI u.ö. Zu Frazer s.o. 2.2.2. Abschnitt „Sir James Frazer“.



Nach heutigem Forschungsstand gilt es, differenzierter nach der Unterscheidung zwischen einer magisch zu interpretierenden symbolischen Repräsentation von Fruchtbarkeit in Texten, Bildern oder Handlungen und der tatsächlichen Ausübung von sexuellem Verkehr zu fragen. Überdies ist abzuwägen, inwieweit menschliche Fruchtbarkeit/Unfruchtbarkeit im Rahmen offizieller Kulte oder im Kontext privater Frömmigkeit und volksreligiösen Brauchtums thematisiert wird. So können Phasen sexueller Freizügigkeit gerade mit jahreszeitlichen Feierlichkeiten einhergehen oder anlässlich rauschhafter Feste mit sinkender Tabuschwelle vorkommen, ein Stand besonderer Kultfunktionär/innen zu solchen Zwecken ist jedoch weder zwingend noch nachweisbar.<sup>297</sup>

Biblich findet sich das Motiv unfruchtbarer Frauen bzw. Paare, die letztlich durch Gottes Hilfe den ersehnten Nachwuchs bekommen, in den Erzelterngeschichten der Genesis und bei den Müttern Simsons (Ri 13,2f.), Samuels (1Sam 1,2.6) und Johannes' (Lk 1,7).<sup>298</sup> Die Erzmütter Sara und Rahel lösen ihr Problem zunächst pragmatisch durch die Inanspruchnahme ihrer Sklavinnen Hagar und Bila als Leihmütter (vgl. Gen 16,3f. und 20,3ff.). Rahel greift danach zu einer je nach Interpretation magischen oder naturheilkundlichen Methode, wenn sie sich „Liebesäpfel“ (*dūda'im* / דודאים) beschafft (Gen 30,14). Als eindeutig religiöse Handlung wird an mehreren Stellen das persönliche Gebet genannt, nämlich bei Rebekka (Gen 25,21; Isaak betet), Rahel (Gen 30,22) und Elisabeth (Lk 1,13; Zacharias betet). Einzig die betende Hanna (1Sam 1,11ff.) legt zusätzlich ein Gelübde ab. Der biblische Befund zeigt zwar, dass es Gott ist, der über Unfruchtbarkeit wie Fruchtbarkeit bestimmt, allerdings wird dies jeweils als individuelles Problem behandelt, das in privatreligiösen Bitten geäußert wird und nicht Gegenstand etablierter kultischer Formen ist. Verglichen mit Frazers Sammelsurium diverser Fruchtbarkeitsriten weisen die biblischen Berichte über die Behebung von Unfruchtbarkeit einen hohen Abstraktionsgrad auf. Der Offizialkult kennt einzig Opfervorschriften für Wöchnerinnen (Lev 12), die als eine Art Kasualie zeitlich eng mit einer je bestimmten (und geglückten) Entbindung zusammenhängen.

Anders als die Bibel bieten altorientalische Schöpfungsmythen Ätiologien für die Existenz unfruchtbarer bzw. nicht-gebärender (also entweder zölibatär lebender, nicht mit Männern verkehrender oder hinsichtlich Verhütung versierter) Frauen, deren Zustand damit als schöpfungsgemäss verstanden wird. Auf Tafel VII des altbabylonischen Atramchasis-Mythos beschliesst der Götterrat unter Enlils Führung Massnahmen gegen eine erneute menschliche Überbevölkerung. So soll die Muttergöttin Nintu nach der sintflutgleichen Vernichtung der ersten Menschheit bei der erneuten Schöpfung auch die kindermordende Dämonin Lamaschtu sowie Gruppen unfruchtbarer bzw. zur Kinderlosigkeit verpflichteter Frauen schaffen; bei letzteren handelt es sich um verschiedene Priesterinnenstände.<sup>299</sup> Dagegen werden im Mythos „Enki und Ninmach“ die unfruchtbaren Frauen als sechste der sieben Gruppen der miss-

<sup>297</sup> Vgl. Artikel „Seasonal Ceremonies“, *EncRel(E)* 13, 149–151, bes. 150. Beispielsweise ist festzustellen, dass der Karneval mit all seinen rauschhaften und promiskuitiven Varianten zwar mit dem Kalender des Kirchenjahres (Fastenzeit/Passionszeit) zusammenhängt, selbst jedoch kein offizielles christliches Fest ist.

<sup>298</sup> Das Phänomen, dass in biblischen Texten die Ursache für Infertilität ausschliesslich bei der Frau gesucht wird, entspringt einer Art Umkehrschluss der äusseren Wahrnehmung von Fertilität, die ihrerseits ebenfalls an Frauen eben durch die deutlich sichtbare Schwangerschaft wahrgenommen wird. Und obwohl die moderne medizinische Forschung männliche Zeugungsunfähigkeit eindeutig feststellen kann, gilt eine solche Engführung auf Frauen in einigen Gesellschaften oder Gesellschaftsschichten bis heute noch.

<sup>299</sup> Vgl. TUAT III/2, 613–645, bes. 644 (Tafel VII); vgl. COS I, 450–452, bes. 452. In Auschnitten wiedergegeben unter 3.2.1. Abschnitt „*qadištu*-Frauen“.

lungenen bzw. absonderlichen Schöpfungsversuche der Göttin Ninmach genannt, für die dann von Enki ein spezielles Haus, das é-munus-a (wörtlich: „Frauenhaus“), gebaut wird.<sup>300</sup> In beiden Mythen erscheint Unfruchtbarkeit als Bestandteil der Welt, den die Gottheiten bewusst so eingerichtet haben. Männliche Impotenz wird dagegen im Alten Orient als Störung in Art einer Krankheit verstanden, die durch dämonischen Einfluss hervorgerufen scheint und deswegen mittels religiöser Handlungen bzw. Beschwörungen behandelt wird.<sup>301</sup>

Absichtsvolle Verdrehungen der religiösen Deutung von Fruchtbarkeit/Unfruchtbarkeit sind bei der frühneuzeitlichen Hexenvorstellung zu beobachten. Eine verbreitete Anklage lautet, Hexen könnten durch Schadenszauber Vieh und Mensch unfruchtbar machen oder Fehlgeburten herbeizaubern. Gleichzeitig wird der Machterwerb von Hexen durch die Idee der sog. Teufelsbuhlschaft nicht nur als blasphemischer, sondern vor allem als sexueller Akt imaginiert.<sup>302</sup> An der Hexenideologie zeigt sich, wie der Vorwurf der Ausübung pervers geltender Sexualpraktiken zur Diffamierung einzelner Menschen oder ganzer Gruppen dient, wobei die Verquickung mit religiösen Elementen (Teufel, Dämonen, Opfer, Feste) verstärkend wirkt.<sup>303</sup>

### 3.1.4. Differenzierungen

Die vorangegangenen Ausführungen lassen sich folgendermassen zusammenfassen: Während *Hurerei* der allgemeinere Begriff ist, der sexuell nicht konformes Verhalten anzeigt bzw. ächtet und auch willkürlich und pejorativ verwendet werden kann, wird mit *Prostitution* auf neutralere Weise ein konkreter Handel bezeichnet, dessen moralische oder gesellschaftliche Bewertung nicht schon im verwendeten Wort zum Ausdruck kommt.

In *religiösen Systemen* werden Sexualität und Erotik thematisiert, wobei theologische Vorstellungswelten, religiöse Vollzüge und sexualethische Konzepte zu unterscheiden sind. Eine solche Differenzierung mahnt zur Vorsicht, damit nicht etwa von Schilderungen über sexuelle Kontakte zwischen Gottheiten direkt auf sexuelle Pflichten des Kultpersonals geschlossen oder mögliche sexuelle Kontakte zwischen Menschen im Umfeld von religiösen Begehungen ohne Weiteres dem Offizialkult zugeschlagen wird. Ist es wahrscheinlich oder zweifelsfrei belegt, dass religiöse Handlungen sexuelle Beziehungen zum Inhalt haben, ist schliesslich zu fragen, inwieweit diese tatsächlich vollzogen werden.

---

<sup>300</sup> Vgl. TUAT III/2, 386–401, bes. 395 (Z.72–74); vgl. COS I, 516–518, bes. 518.

<sup>301</sup> Vgl. Artikel „Geschlechtskrankheiten“ in RLA 3, bes. 222f.

<sup>302</sup> Holzschnitte zur Teufelsbuhlschaft imitieren Bilder von Liebespaaren mit dem entscheidenden Unterschied, dass die männliche Figur mit Bocksfüssen ausgestattet ist, vgl. Abbildungen aus mittelalterlichen Hexentraktaten bei Rueb, Hexenbilder (1997), 53 und 59. Bildliche Darstellungen zur Hexenthematik enthalten häufig voyeuristische und pornographische Elemente; vgl. z.B. die Zurschaustellung weiblicher Nacktheit auf Albrecht Dürers Kupferstich „Die vier Hexen“ von 1491 (abgebildet a.a.O. 17) oder Hans Baldung Griens Zeichnung „Drei Hexen beim Einsalben“ von 1514 (abgebildet a.a.O. 27); deutlich pornographisch ist Griens „Hexe und Dämon“ aus demselben Jahr (abgebildet a.a.O. 31).

<sup>303</sup> Eine wichtige Rolle bei der zunehmenden Konzentration auf das weibliche Geschlecht als besonders anfällig für Verführungen durch den Teufel nimmt der *Hexenhammer* von Jacob Sprenger und Heinrich Institoris von 1487 ein. Einen kurzen Forschungsüberblick zur Geschlechterfrage bei Hexerei- und Magievorwürfen bietet Behringer, Hexen (1998), 27ff.

Zielt Prostitution in erster Linie auf gewerblichen Gewinn, ist dies ortsunabhängig und kann auch in der (weiteren) Umgebung kultisch-religiöser Ereignisse oder zur Finanzierung ritueller Handlungen geschehen. Ebenso kann promiskuitives Verhalten im (weiteren) Rahmen einer religiösen Festlichkeit vorkommen. Zuletzt ist es ein Interpretationsproblem, ob und wann aufgrund eines solchen Kontextes dem sexuellen Akt selbst eine religiöse Dimension beigemessen und von kultischer oder sakraler Sexualität gesprochen werden kann. Der primär mit materiellem Gewinn verbundene Prostitutionsbegriff ist hier jedoch nur eingeschränkt verwendbar.<sup>304</sup> Weiterhin denkbar bleibt er unter den gegensätzlichen Modifikationen, dass dem Geld selbst religiöse Bedeutung zukommt (vgl. z.B. die herodoteische Wendung vom „heiligen Silber“ in Hdt. I 199, 4: γίνεται γὰρ ἰπὸν τοῦτο τὸ ἀργύριον) oder die Bezahlung sekundär hinter die eigentliche Handlung zurücktritt (vgl. z.B. die Finanzierung eines Opfers oder kirchliche Stolgebühren, die bei der durch sie finanzierten kultischen Handlung keine Rolle spielen).<sup>305</sup>

### *Mögliche Konstellationen*

Die diskutierten Themenfelder aus Religiosität und Kult (3.1.3.) werden in unterschiedlicher Akzentsetzung mit der Vorstellung von Prostitution verbunden. Abschliessend seien im Hinblick auf die anschliessende Darstellung des ausserbiblischen Materials (3.2.) solche Konstellationen schematisiert dargestellt. Ein kurzer Kommentar wägt jeweils die Eignung des Begriffs Kultprostitution ab.

### *Kultprostitution als Fruchtbarkeitsritus*

Im Zusammenhang mit dem Stichwort der Fruchtbarkeit als Bezugsrahmen von Kultprostitution werden rituelle sexuelle Kontakte oft in Verbindung mit Hypothesen zur Heiligen Hochzeit als eine Praxis angenommen, die der Fruchtbarkeit eines ganzen (Herrschafts-)Gebietes, von Land, Vieh und Mensch förderlich sein soll.<sup>306</sup> An solchen als ungezügelt und mit Frühlingsmythen verbunden vorgestellten Bräuchen beteiligte Frauen seien sakrale Prostituierte.

Kommentar: Bei dieser Hypothese ist einerseits ein unmittelbarer materieller Gewinn oder Lohn nicht mitbedacht, andererseits gelten die beteiligten Männer zumeist weder als Prostituierte noch als deren Kunden, sondern es wird die Teilnahme von König oder Priester angenommen.

### *Kultprostitution zur Erfüllung individueller religiöser Bedürfnisse*

Sodann wird jene Vorstellung individualisiert und unabhängig von jahreszeitlichen religiösen Festen als Vermittlung von *Segen und Glück* an diejenige Person inter-

<sup>304</sup> Schulte, Frauengestalten (1995), 68, versteht Prostitution als „Geschlechtsverkehr [...] um fremder Zwecke willen“ und lehnt daher die Bezeichnung Kultprostitution völlig ab. Mögliche sexuelle Vollzüge im Kontext von Fruchtbarkeitsriten seien nicht sekundär (und eben auch nicht pekuniär) motiviert und geschähen also nicht „um fremder Zwecke willen“.

<sup>305</sup> Nach van der Toorn, ABD 5, 510, ist der Profit des Tempels für die weitere Verwendung des Begriffs „cultic prostitution“ ausschlaggebend, die er einschränkend definiert als „prostitution that was profitable to, and at times organized by, the temple and its administration.“

<sup>306</sup> Dieses Verständnis entspricht der Vorstellung homöopathischer oder imitativer Magie nach Frazer; vgl. z.B. Frazer, Bough (Abridged Edition 1922), 139ff. Insgesamt hierzu s.u. 3.2.2.

pretiert, die sich mit einer Frau verbindet, welche bei dem Akt eine vermittelnde, priesterliche Funktion inne hat. Umgekehrt ist die beteiligte Frau keine Bedienstete des Tempels und selbst Empfängerin göttlicher Zuneigung, wenn der Akt als Erfüllung einer religiösen *Pflicht* im Sinne der Darbringung der Jungfräulichkeit oder des Körpers einmal im Leben oder für eine befristete Zeit verstanden wird.

Kommentar: Für den ersten Fall werden häufig die *Devadāsīs*, indische Tempeltänzerinnen, genannt, die besonderen Gönnern ihrer Tempel sexuell zur Verfügung stehen. Hier besteht am deutlichsten eine Affinität zwischen Prostitutionshandlung und religiöser Interpretation des Aktes.<sup>307</sup> Der zweite Fall wird unter dem Aspekt von Initiationsriten verstanden, die – sollten sie so statt finden – selbstverständlich ein religiöses Gepräge haben. An die Stelle des materiellen Aspektes treten hier Riten oder Bräuche.

#### *Kultprostitution als ökonomischer Faktor*

Eine wichtige Rolle spielt in der Debatte um das Thema Tempelprostitution die Frage danach, wer aus den Kontakten *materiellen Gewinn* zieht. Dabei ist es wichtig, genau zu differenzieren: Wird angenommen, dass ein Tempelhaushalt von Prostitutionshandlungen profitiert, ist zu problematisieren, ob diese religiös verstanden werden oder rein finanziell motiviert sind, wie z.B. die alltägliche Bewirtschaftung von Tempellatundien kaum von profan betriebener Landwirtschaft zu unterscheiden ist. Fließt umgekehrt der Gewinn in private Hände, kann nicht von kultischer Prostitution im eigentlichen Sinn gesprochen werden, selbst wenn sich Angehörige des Tempelpersonals zur Aufbesserung des persönlichen Haushalts prostituierten. Denkbar ist sodann der Fall, dass sich jemand ohne Anbindung an einen Tempel oder Kult prostituiert, den Ertrag jedoch zur Zahlung religiöser Handlungen oder Opfertiere verwendet.

Kommentar: Deutlich wird, dass diese Frage den religiösen Charakter des eigentlichen Prostitutionsaktes berührt und der Gewinnbegriff die Rede von exklusiv kultischer Prostitution erschwert. So muss selbstverständlich davon ausgegangen werden, dass „profane Professionelle“ durchaus religiösen Bedürfnissen nachkommen und an kultischen Feiern teilnehmen, Gebete oder Beschwörungen formulieren sowie mit ihrer durch Prostitution verdienten Habe Opfer in Auftrag geben können. Allerdings sind sie damit noch keine „sakralen Professionellen“.

#### *Orte von Kultprostitution*

Ein letzter Aspekt ist die Bedeutung der mit Kultprostitution in Verbindung gebrachten *Gottheiten* und *Kultorte*. Die in der älteren Forschung vertretene Opposition von unzüchtiger kanaanäischer und keuscher JHWH-Religion ist inzwischen von der Erkenntnis einer vor- und frühstaatlichen JHWH-Verehrung abgelöst worden, die auch mit anderen, teils weiblichen Gottheiten verbunden war. Im älteren Modell wird Kultprostitution als Bestandteil von Religionen ohne JHWH-Kult verstanden, im jüngeren zumeist dem weiblichen Teil, d.h. der Verehrung von Aschera oder anderer Göttinnen zugeordnet. Gleichermassen werden Kulthöhen sowie dort angesiedelte Bräuche als Teil oder Gegenteil rechter Gottesdienstorte verstanden. Erst im Kontext prophetischer Verkündigung eines Alleinverehrungsanspruchs JHWHs und v.a. im Laufe der nachexilischen Kultmonopolisierung seien Tempelprostituierte aus der offiziellen Religion verdrängt worden.

---

<sup>307</sup> Vgl. hierzu unten 3.2.3. Abschnitt „Indische Tempeldienerinnen“.

Ganz unabhängig vom jeweiligen Kult geschieht es schliesslich, wenn sich Prostituierte im Umfeld eines Tempels, einer Wallfahrt oder eines anderen religiösen Festes anbieten, da sie die Anwesenheit zahlreicher potentieller Kunden nutzen wollen, um ihrem Gewerbe nachzugehen.

Kommentar: Die Verbindung von Heiligtümern und Tempeln mit Kultprostitution ist insofern von Bedeutung, als nur in solchen Zusammenhängen von institutionalisierten sexuellen Kultaufgaben gesprochen werden kann. Damit wird nochmals unterstrichen, dass nicht der private Lebenswandel einer mehr oder weniger religiös aktiven Person von Interesse sein darf. Bei einem rein lokal nahen Aufenthalt von Prostituierten bei religiösen Orten oder Festen kann jedoch von Kultprostitution keine Rede sein.

### 3.2. Ausserbiblisches antikes Vergleichsmaterial

Der Blick in die Forschungsgeschichte (2.2.) zeigte, dass bei der Thematisierung von Kultprostitution im Alten Israel häufig auf nichtbiblisches Material Bezug genommen wird, wobei die Nähe zu den alttestamentlichen Stellen über die *Qedeschen* unterschiedlich gross sein kann. Im Folgenden wird ein Überblick über die betreffenden Vergleichsgrössen gegeben, wobei der Fokus auf denjenigen Aspekten liegt, die in der Argumentation zur Kultprostitution hinsichtlich der Exegese der noch zu diskutierenden biblischen Texte (4.) genannt werden. Die ausgewählten Punkte sind ihrerseits jeweils Gegenstand differenzierter Fachdiskussionen, auf die im Rahmen dieser Arbeit nicht erschöpfend eingegangen werden kann. Jedoch soll ermöglicht werden, die Argumente zu sichten und zu prüfen.<sup>308</sup>

Es lassen sich *sprachliche*, *thematische* oder *soziologisch motivierte* Anknüpfungspunkte unterscheiden. Zu den ersten gehören linguistische und semantische Vergleiche mit anderen semitischen Versionen der Konsonantengruppe *qds* in Bezeichnungen von Personen oder als Name bzw. Epitheton von Gottheiten (3.2.1.). Eine thematische Anknüpfung liegt vor, wenn archäologisches oder textliches Material herangezogen wird, um über die religiöse Bedeutung und kultische Inszenierung von Sexualität im Alten Orient Auskunft zu erhalten (3.2.2.). Hiervon können stärker soziologisch ausgerichtete Fragen zu Lebensformen und Aufgaben weiblicher Kultfunktionäre auch in anderen Kulturkreisen unterschieden werden (3.2.3.).<sup>309</sup>

#### 3.2.1. *qds* – ausserbiblisch

Das Bedeutungsspektrum der Wurzel *qds* / קדש kann im Deutschen mit den Adjektiven „heilig“ und „abgesondert“ erfasst werden; sie signalisiert eine Differenz

<sup>308</sup> Die entsprechenden Lexikoneinträge wurden bereits oben unter 2.2.1. ausgewertet.

<sup>309</sup> Diese Systematisierung bedingt grosse Schwankungen im Umfang der einzelnen Unterabschnitte, entspricht aber der inhaltlichen Disparität der anzusprechenden Punkte. Der Übersichtlichkeit wegen wird jeweils direkt eine Auswertung angeschlossen.

zu Profanem, Alltäglichem.<sup>310</sup> Im vorliegenden Zusammenhang sind Wortbildungen von *qdš* interessant, die in Verbindung mit Menschen und mit göttlichen Wesen verwendet werden.

#### *qdšm in Ugarit*

Die nächstgelegene ausserbiblische Parallele zu den mit der Wurzel *qdš* als *Qedeschen* charakterisierten Personen der Hebräischen Bibel ist auf Keilschrifttafeln von Ugarit zu finden, dem nördlich von Israel gelegenen, semitischen Stadtstaat. Bei den ugaritischen *qdšm* handelt es sich um einen Titel für Männer oder Männergruppen. In den für die Keilschriftliteratur typischen Listen, die wie Kataloge Berufs- und Gesellschaftsschichten sortieren, ist auch die Maskulin-Pluralform *qdšm* aufgeführt. Als Personengruppe werden sie in der Regel nach den *kbnm* (eventuell Priester<sup>311</sup>) genannt und nehmen eine Art Zwischenstellung zwischen kultischem Personal und Handwerkern sowie Kaufleuten ein, die im Umfeld von Tempeln angesiedelt sind.<sup>312</sup> Die Listen selbst geben keine weitere Auskunft über Leben und Funktion der aufgeführten Gruppierungen. Die Standeszugehörigkeit zu den *qdšm* scheint nicht auf Lebenszeit angelegt zu sein, weder Heirat noch der Wechsel in einen anderen Stand ist ausgeschlossen.<sup>313</sup> Über ihre religiösen Aufgaben ist fast nichts bekannt, lediglich in einem Text mit Opfervorschriften für den Frühlingsmonat Hiya werden sie erwähnt (KTU 1.112).<sup>314</sup>

Der erhaltene Text beschreibt Handlungen von siebzehn Tagen ab Neumond, in die die Königsfamilie eingebunden ist, Söhne und Töchter des Königs sowie er selbst. Opfer werden vorbereitet und den Gottheiten (El, Baal, Aschera u.a.) dargebracht. Der 14. Tag wird wie folgt beschrieben:

„Am vierzehnten (Tag) steigen die beiden Gaṭarāmi (‚Starken‘: Sonne und Mond)  
herab zum ‚Turm‘: zwei Schafe für die beiden Gaṭarāmi.  
Und die Gaṭarāmi geben das Wort kund, und der *qdš* besingt es.“<sup>315</sup>

Die hier notierte, konkrete kultische Tätigkeit des *qdš* liegt darin, besondere (Offenbarungs-)Worte zu besingen. Ein Bezug zu Handlungen als „Buhlnabe“ ist weder durch die beschriebene Tätigkeit noch durch die erwähnten Astralgottheiten Sonne

<sup>310</sup> „QDŠ is a common Semitic root referring to the quality or property of holiness, sacredness, as opposed to what is profane.“ (DDD, 718). Vgl. auch Wilson, Holiness (1994), 85–91 (Chapter 3: Sumerian KU<sub>3</sub> and Hebrew QDŠ). Zum biblischen Befund von *qdš* s.u. 4.1., bes. 4.1.1.

<sup>311</sup> Del Olmo Lete/Santmartín, Kultisches (1998), 176ff, weisen darauf hin, dass kultische Texte über die *kbnm*, die üblicherweise als „Priester“ übersetzt werden, kaum Auskunft geben und eine konkrete religiöse Aufgabe bisher unklar ist.

<sup>312</sup> Vgl. KTU 4.36 2; 4.38 2; 4.126 7; 4.752 5. Vgl. auch von Soden, Geweihte (1970), 329.

<sup>313</sup> Vgl. von Soden, Geweihte (1970), 330; del Olmo Lete/Santmartín, Kultisches (1998), 180.

<sup>314</sup> TUAT II/1, 315–316.

<sup>315</sup> Übersetzung bei del Olmo Lete/Santmartín, Kultisches (1998), 179f. Dietrich/Loretz geben in TUAT II/1, 316, *qdš* mit „Buhlnabe“ wieder.

und Mond gegeben. Plausibler erscheint dagegen die Deutung, dass hinter der Aufgabe des Besingens göttlicher Worte Weissungsfähigkeiten im Kontext eines Astralkultes stehen.<sup>316</sup> Darüber hinaus ist über die Funktionen der ugaritischen *qdšm* nichts bekannt.

#### *qadištu-Frauen*

Während in Ugarit offensichtlich nur maskuline Formen belegt sind, findet sich in babylonischen Urkunden die akkadische Bezeichnung *qadištu* für eine bestimmte Frauengruppe oder -klasse. Zu ihren Aufgabenbereichen gibt es einige Anhaltspunkte im altbabylonischen Atramchasis-Mythos<sup>317</sup>.

Im Atramchasis-Mythos spricht die Göttin Nintu bei der (ersten) Erschaffung der Menschen auf Tafel I, Z.289f.: „Ich, ich habe geschaffen, meine Hände taten es; die Hebamme möge sich im Hause der ‚Geweihten‘ [*qadištu(m)*, CS] freuen!“<sup>318</sup> Bei der erneuten Menschenschöpfung nach der Vernichtung durch eine Flut schlägt der Gott Enki vor, Nintu möge zwecks Geburtenkontrolle sowohl Unfruchtbarkeit als auch Säuglingssterblichkeit bewirken. Der Text von Tafel VII ist zwar stark beschädigt, doch kann gemäss von Soden für Z.6–10 gelesen werden: „Bestelle (ferner) ...-Priesterinnen, Oberpriesterinnen und ..., sie seien Unberührbare, verwehre (ihnen) das Gebären! [Bestel]le ....[...]... und eine ‚Brachliegende‘ [*naditu(m)*, CS], [eine ..... und eine [Ge]weihte‘ [*qadištu(m)*, CS]!“<sup>319</sup>

Die Erwähnungen verorten die *qadištu* im Kontext des Gebärens. Dies wird durch weitere nicht-mythologische Texte bestätigt, weshalb zurecht angenommen wird, dass es sich bei dieser Frauenklasse um Geburtshelferinnen und Ammen handelt.<sup>320</sup> Aufgrund der zahlreichen potentiellen Gefährdungen für Mutter und Kind rund um den Geburtsvorgang liegt es nahe, dass Hebammen auch religiös fungierten. Die Nähe der *qadištu*-Klasse zu Tempeln ist belegt, v.a. als Anhängerinnen Inannas oder Nin.isinas, aber auch Adads.<sup>321</sup> So nennen mittellassyrische Ritualtexte eine *qadištu* im Kontext von Reinigungsritualen oder dem Verzehr von Opfergaben.<sup>322</sup> Ergänzend kann aus mittellassyrischen Rechtssätzen geschlossen werden, dass sie zumeist unverheiratet ausserhalb des väterlichen Haushaltes lebten.<sup>323</sup> Dennoch gibt

<sup>316</sup> Vgl. die Interpretation durch del Olmo Lete/Santmartín, Kultisches (1998), 180f.

<sup>317</sup> Vgl. TUAT III/2, 612–645; COS I, 450–452.

<sup>318</sup> TUAT III/2, 625 (Übersetzung von Soden).

<sup>319</sup> TUAT III/2, 644 (Übersetzung von Soden). COS I, 452, führt hiervon lediglich Z.6f.: „Establish high priestesses and priestesses, [l]et them be taboo, and so cut down childbirth.“

<sup>320</sup> Vgl. Renger, Priestertum (1/1967), 180f.; Wilcke, Familiengründung (1985), 213ff.; van der Toorn, Cradle (1994/1987), 84f.; Lambert, Prostitution (1992), 144; Harris, Gender and Aging (2000), 155 und 239.

Belegangaben, Umschriften und Übersetzungen entsprechender altbabylonischer Texte bei Gruber, Qedescha (1986), 142f. Vgl. ebenso die Angaben bei Lambert, Prostitution (1992), 144f., und Assante, kar.kid (1998).

<sup>321</sup> Vgl. Assante, kar.kid (1998), 44.

<sup>322</sup> Belegangaben, Umschriften und Übersetzungen bei Gruber, Qedescha (1986), 139f.

<sup>323</sup> Vgl. COS II, 347, §181; 412, §22f.

es auch Zeugnisse über verheiratete *qadištu*-Frauen.<sup>324</sup> Hinter dem Aspekt der Ehelosigkeit könnte eine Lebensform stehen, die das in der Wurzel *qdš* enthaltene Moment der Absonderung widerspiegelt. Die Klasse der *qadištu* wird gemeinsam mit anderen Frauengruppen von scheinbar geringem sozialen Ansehen (z.B. *naditu*, *ištaritu*, *harmitu* und *kulmašitu*) genannt, die der Prostitution nachgegangen sein könnten.<sup>325</sup> Daher liegt über der *qadištu* der Verdacht, wenigstens zeitweise selbst dieses Gewerbe ausgeübt zu haben, ohne dass dies durch die bekannten Quellen zweifelsfrei bestätigt ist. Doch selbst wenn dies der Fall wäre, bliebe die Frage des kultischen Bezugs der Prostitutionshandlungen ungeklärt.

#### *qdšt in der Götterwelt*

Neben den genannten Menschengruppen *qdšm* und *qadištu*-Frauen bezeichnen *qdš*-Formen auch Gruppierungen oder Gestalten der überirdischen Vorstellungswelt. Pluralkonstruktionen dienen entweder als Majestätsplural oder Epitheton einer Göttergruppe oder benennen ein Kollektiv von Heiligen im Sinne eines himmlischen Hofstaats.<sup>326</sup> Singularformen qualifizieren eine einzelne Gottheit tautologisch als heilig oder ersetzen den Eigennamen.<sup>327</sup> Ist die Verbindung der morphologisch maskulinen *qdš*-Formen mit der Göttin Aschera/Athirat im nordsemitischen Sprachraum umstritten, scheint im Süden eine Femininbildung zum Eigennamen einer Göttin, *Qudšu* oder *Qedešet*, geronnen zu sein.<sup>328</sup> Sie ist in Ägypten belegt und dort u.a. gemeinsam mit *Min* und *Rešep* dargestellt, also einem Schöpfergott und einem Gott der Ambivalenz von Wohlergehen und Vernichtung.

Eine mit einer Hieroglyphen-Inschrift versehene Repräsentation einer göttlichen Frauenfigur nennt neben *qdš.t* die beiden Namen *‘str.t* und *‘nt.t*.<sup>329</sup> Hierzu werden drei Interpretationsmöglichkeiten vertreten: Entweder bildet sich hier eine synkretistische Verschmelzung zu einer einzigen semitischen Göttin ab, oder es werden drei Göttinnen in einer Figur gemeinsam verehrt. Oder die Inschrift *qdš.t* ist als ein Epitheton zu den beiden bekannten Göttinnen Astarte und Anat zu verstehen, womit noch nicht erklärt ist, warum nur eine Frauenfigur abgebildet ist.<sup>330</sup>

<sup>324</sup> Vgl. Renger, Priestertum (1/1967), 180f. und Assante, kar.kid (1998), 44.

<sup>325</sup> Vgl. Assante, kar.kid (1998), bes. 44f.

<sup>326</sup> Z.B. *bn qdš* in Parallelstellung zu *ilm* in ugaritischen Texten; für weitere Beispiele vgl. Artikel „Saints“ in DDD, 718f. Beide Möglichkeiten sind auch biblisch gut belegt, vgl. Abschnitt I von Artikel „God (I) אלהים“ (a.a.O. 352f.) und Abschnitt III von Artikel „Sons of (the) God(s)“ (a.a.O. 796–799).

<sup>327</sup> Vgl. Artikel „Holy One“ in DDD, 415–418. Aus der Hebräischen Bibel ist das Singular-Epitheton *q’doš jisra’el* / קדש ישראל (der Heilige Israels) für JHWH bekannt.

<sup>328</sup> Vgl. DDD, 416f. Die Hieroglyphen werden mit *qdšt* transkribiert, Vokalisation unsicher. Eine Verbindung oder Identifikation mit Aschera (z.B. durch eine Uminterpretation der Winchester College Stele) wird v.a. durch Wiggins, Ashera (1991) bestritten, vgl. a.a.O. 386–389.

<sup>329</sup> Es handelt sich um die Winchester College Stele. Eine Fotografie derselben ist bei Edwards, Qudshu-Astarte-Anath (JNES 14/1955), Plate III, abgebildet.

<sup>330</sup> Zur Diskussion diverser Interpretationsvorschläge vgl. DDD, 416. Edwards, Qudshu-Astarte-



Die Darstellung einer nackten, aufrecht stehenden Frau wird als sog. *Qudšû*-Ikono-graphie eingeordnet und ist ab der späten Bronzezeit auf zahlreichen Kleinfunden wie Amuletten und Skarabäen in Palästina und Syrien verbreitet.<sup>331</sup> Als neutraler Oberbegriff, der der Tatsache Rechnung trägt, dass der Eigenname nicht unumstritten ist und eine Zuordnung zu anderen Göttinnen unsicher bleibt, hat sich die Bezeichnung „Nackte Göttin“ etabliert.<sup>332</sup> Neben die Nacktheit, die oft durch eine Präsentation der Brüste unterstrichen wird, können als Attribute eine besondere Haartracht (Perücke), Pflanzen (Bäume, Zweige, Blüten) und Tiere (Capriden, Löwen, Schlangen)<sup>333</sup> treten. Die meisten ikonographischen Merkmale des *Qudšû*-Typs werden im Zusammenhang von Fruchtbarkeit sowohl des Landes als auch der Menschen gedeutet. Da die Abbildungen in der Regel namenlos sind, bleibt umstritten, ob verschiedene Göttinnen oder stets dieselbe dargestellt ist, bzw. ob es sich um einen Typus mit mehreren ikonographischen Merkmalen handelt, der für Repräsentationen unterschiedlicher Personen oder Göttinnen verwendet werden kann. Die Unsicherheiten des ikonographischen Befundes können nicht durch andere, etwa literarische Quellen, behoben werden, da Auskünfte über eine Göttin namens *Qdšt* in grösseren Textzusammenhängen wie beispielsweise Mythen fehlen.

#### *Zusammenfassende Auswertung*

Die dargestellten Wortbildungen mit *qdš* bestätigen entsprechend der Wurzelbedeutung einen Bezug zu religiösen Zusammenhängen. Es ist anzunehmen, dass so bezeichnete Personen wie die ugaritischen *qdšm* oder die akkadische *qadištu* kultische Aufgaben inne hatten. Erstere wahrscheinlich als (Orakel-)Sänger, letztere wohl im Rahmen ihrer Tätigkeit rund um das Gebären.

Für die (männlichen) *qdšm* lässt sich keine Verbindung zu Prostitution feststellen.<sup>334</sup> Dies kann zwar für die (weiblichen) *qadištu*-Frauen nicht ausgeschlossen werden, findet jedoch als Teil ihrer kultischen Aufgaben keine explizite Erwähnung. Denkbar wäre, dass sie sich als Frauen ausserhalb traditioneller Familienverbände als Mittel zum Broterwerb prostituierten. In solchen Fällen jedoch eignet der Prostitution selbst keine kultische Qualität, selbst wenn sie von Frauen ausgeübt wird, die Tempeln zugeordnet sind.<sup>335</sup>

---

Anath (JNES 14/1955), 51, verwendet beispielsweise Begriffe wie „triple goddess“ und „threefold syncretism“.

<sup>331</sup> Vgl. Schroer, Göttin (1989), und den Exkurs zu den Astarte-Plaketten bei Keel/Uehlinger, Göttinnen (2001), 110–122.

<sup>332</sup> Vgl. bes. Winter, Frau (1983), und Schroer, Göttin (1989).

<sup>333</sup> Vgl. auch Ackerman, Queen Mother (1993), 396f. Jeremias/Hartenstein, JHWH (1999) vertreten eine stärkere Unabhängigkeit und grösseren Bedeutungsspielraum einzelner ikonographischer Elemente.

<sup>334</sup> „Nichts deutet darauf hin, dass die ugaritischen *qdšm* mit kultischer oder sonstiger männlicher Prostitution zu tun hätten.“ (Del Olmo Lete/Santmartín, Kultisches [1998], 180). Ähnlich bereits von Soden, Geweihte (1970), 329.

<sup>335</sup> Vgl. auch die Überlegungen Mauls, *kurgarrû* (1992), bezüglich der männlichen *assinnu* (s.o. 2.2.1. Abschnitt „Aktuelle Diskussionen“) sowie die Erkenntnisse zu den indischen *Devadāsīs*

Auch für den göttlichen Bereich verweist die Konsonantengruppe *qds̄* vor allem auf den Aspekt der Heiligkeit. Hypothesen, die eine Inszenierung der Fruchtbarkeitsthematik<sup>336</sup> besonders bei weiblichen Gottheiten favorisieren, können durch das Material in solcher Einseitigkeit nicht bestätigt werden. Es scheint vielmehr so, dass neben anderen Göttinnen auch der *Qudšu*-Typ aufgrund der ungeprüften Voraussetzung der Existenz orgiastischer Fruchtbarkeitskulte trotz uneindeutigen und lückenhaften Materials im Zirkelschluss als Beleg für angebliche erotische Kultvollzüge herangezogen wurde.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass der Befund zur Wurzel *qds̄* nicht vermag, die Existenz von Kultprostitution zu bestätigen. Im Gegenteil ist zu bemerken, dass der Prostitutionsverdacht von einem bestimmten Verständnis biblischer Texte in die Erforschung ausserbiblischer Funde hineingetragen und erst durch genauere Forschungen der jeweiligen Fachdisziplinen wieder zurückgewiesen wurde.<sup>337</sup>

### 3.2.2. Fruchtbarkeit und Erotik

Wird postuliert, dass sich weibliche (und auch männliche) Kultangestellte im religiösen Rahmen prostituiert haben, liegt oft die Pauschalannahme zugrunde, dass Fruchtbarkeit und Erotik in „Kanaan“ und an anderen Orten des Alten Orients zentrale Elemente der religiösen Vorstellungswelt und Praxis gewesen seien. Bei näherer Betrachtung erweist sich der Fruchtbarkeitsbegriff als zumeist unüberprüfte Deutungskategorie für daher wiederum schwer zu überprüfende Hypothesen zu religiösen aber auch alltagsweltlichen Vollzügen.<sup>338</sup>

#### *Götterwelten*

Fruchtbarkeit bzw. im weiteren Sinne die Gabe des Lebens und Garantie seines Fortbestandes werden als religiöse Themen mit zahlreichen Gottheiten in Verbindung gebracht. Gerade anthropomorph konzipierte Götterwelten implizieren eine geschlechtliche Unterscheidung von Göttinnen und Göttern, die die Geschlechts- bzw. Genderkonzepte<sup>339</sup> der jeweiligen menschlichen Gesellschaft widerspiegeln. Mitunter können sie aber auch Elemente einer Gegenwelt tragen: So werden zum Beispiel die aggressiv-kriegerischen Züge der Göttin Ishtar weniger gesellschaftlich normales oder erwünschtes Verhalten von erwachsenen Frauen abgebildet

---

(s.u. 3.2.3. Abschnitt „Indische Tempeldienerinnen“).

<sup>336</sup> Hierzu ausführlicher sogleich unter 3.2.2.

<sup>337</sup> In diesem Sinne schliesst beispielsweise Gruber, Qedescha (1986), für alle ausserbiblischen Belege die Bedeutung „prostitute“ aus und lässt sie nur für die biblischen Belege gelten, und zwar mit der erläuternden Klammerbemerkung „in Hebrew only“ (a.a.O. 148). Jedoch weist er gerade für die hebräischen Belege einen kultischen Bezug zurück; vgl. a.a.O. 133 und 137. Del Olmo Lete/Santmartín, Kultisches (1998), 180, nehmen an, dass die „herkömmliche Übersetzung mit ‚Buhlnabe‘ oder ‚Kultprostituierter‘ [...] vom biblisch-hebräischen *q̄dēšāh* [...] in die Gesellschaft Ugarits und in die gesamte Assyriologie hineinprojiziert“ worden ist.

<sup>338</sup> Vgl. auch oben 3.1.3. Abschnitt „Fruchtbarkeit und Riten“.

<sup>339</sup> Zum Genderbegriff s.o. 2.2.3.

haben. Umgekehrt widersprechen Beschreibungen der ugaritischen Anat als unstehtes, aggressives und jagendes Mädchen nur auf den ersten Blick genderspezifischen Verhaltenserwartungen, stehen sie doch im Zusammenhang des Wunschs Anats, nicht erwachsen zu werden.<sup>340</sup> Nur als vorpubertäres bzw. gerade pubertierendes Mädchen kann sie „in the male spheres of combat and hunting“<sup>341</sup> aktiv bleiben.

In polytheistischen Systemen ist die Bildung von Hierarchien und Paaren anzutreffen, die in der Regel heterosexuell aufeinander bezogen sind. Da das Material, das über Götterwelten Auskunft gibt, immer auch Informationen über zugrunde liegende Gendervorstellungen enthält, können diese in der Analyse durch religions- und sozialgeschichtliche Rekonstruktionen erschlossen werden.

Zugleich ist jedoch entsprechend den obigen Ausführungen zur kulturellen Bedingtheit des Blicks m.E. zu bedenken, dass auch auf Seiten der wissenschaftlichen Interpret/innen vorhandene Genderkonzepte in die jeweiligen Interpretationen mit einfließen.<sup>342</sup> So wird folgende Vorgehensweise im Umgang mit der Fruchtbarkeitsthematik erklärbar: Es fällt auf, dass *grosso modo* Fruchtbarkeit und entsprechende Kulte schnell in eine exklusive Verbindung mit Göttinnen gebracht werden. Damit wird demjenigen Material Rechnung getragen, das weibliche Fruchtbarkeit in Darstellungen von Nacktheit (Brüste, Scham) oder von mütterlichem Säugen (v.a. das verbreitete Motiv der säugenden Kuh)<sup>343</sup> thematisiert, die den doppelten Aspekt von Lebensgabe und -erhaltung zu symbolisieren vermögen. Doch verfehlt eine Engführung von Fruchtbarkeit als Domäne von Göttinnen die Vielfalt altorientalischer Weltkonzeptionen. Entgegen einer naiven oder sexistischen<sup>344</sup> Auffassung fällt Fruchtbarkeit nicht ausschliesslich in den Zuständigkeitsbereich von Göttinnen, sondern ist genauso männlich konzipierten Vegetationsgöttern und Gottheiten wie beispielsweise dem sumerischen Enki oder dem biblischen JHWH zugeordnet.

Letzterer kann als Beispiel für religiöse Vorstellungen gelten, die die Zuständigkeit der Gottheit für die Ermöglichung menschlicher Fruchtbarkeit gewissermassen körperlos formulieren. Zu denken wäre an die schon erwähnten Geschichten der Wendung weiblicher Unfruchtbarkeit zu Schwangerschaften, angefangen bei Sara (Gen 17,19) bis zu Elisabeth (Lk 1,13).<sup>345</sup>

---

<sup>340</sup> Diese Weigerung Anats begleitet ihre Betitelung als *btl*, also als junges (jungfräuliches) Mädchen, vgl. DDD, 37. Vgl. COS I, 243ff., bes. 243 und 250f.

<sup>341</sup> DDD, 37.

<sup>342</sup> Vgl. die obigen Ausführungen zur „kulturellen Bedingtheit des Blicks“ unter 2.3.2.; vgl. auch Stark, Solidarität (2004).

<sup>343</sup> „Dieses Motiv [...] ist überaus zahlreich auf eisenzeitlichen Elfenbeinen und Siegeln phönizischer und syrischer Herkunft belegt. Um so auffälliger ist sein Fehlen in der israelitischen und jüdischen Glyptik der E II B-Zeit sowie auf den Elfenbeinverzierung aus Samaria, vielleicht aus bewußter Hemmung, die mit Assoziationen der Muttergöttin verbunden waren; aber das ist keineswegs sicher.“ (Jeremias/Hartenstein, JHWH [1999], 89).

<sup>344</sup> *Sexismus* bezeichnet den pejorativen Rekurs auf die Kategorie „Geschlecht“ als Unterscheidungsmerkmal, das zur Abwertung einer bestimmten Geschlechtszugehörigkeit, in der Regel Weiblichkeit, instrumentalisiert wird.

<sup>345</sup> S.o. 3.1.3. Abschnitt „Fruchtbarkeit und Riten“.

Ganz anders ist Enki eine stark körperlich konzipierte Gottheit, „the only Mesopotamian deity with explicit phallic characteristics“<sup>346</sup>. Im Mythos „Enki und die Weltordnung“ wird der Gott körperlich aktiv, um durch einen göttlichen Samenerguss den Flüssen und damit dem Land Fruchtbarkeit zu spenden. Es wird erzählt, dass sich die Flüsse Euphrat und Tigris brünstig an Enki drängen, der sie mit fließendem *a* versorgt. Das sumerische Lexem *a* kann sowohl „Wasser“ als auch „Sperma“ bedeuten, eine Mehrdeutigkeit, die gerade in diesem Text gut zum Tragen kommt.<sup>347</sup> Zentrales Bild ist der Penis und damit männliche Sexualität und Fruchtbarkeit. Daneben wird allerdings auch das weibliche (!) Bild der säugenden Kuh als Vergleichsmoment für Enki gebraucht.<sup>348</sup> Ein weiteres Exempel für die verbreitete Metapher der Befruchtung der Erde durch eine männliche Gottheit ist der im ugaritischen Keret-Mythos enthaltene Text (eventuell einer Regenbeschwörung) mit der Aussage, dass Baals „Regen“ „[s]üß für das Ackerland“ sei.<sup>349</sup> Der Kontext legt hier jedoch keine sexuelle Handlung nahe.

Ob die angeführten Beispiele im Sinne einer göttlichen Gleichberechtigung bzw. geschlechtsunabhängigen Zuständigkeit für Fruchtbarkeit interpretiert werden sollen, kann hier nicht entschieden werden. Allerdings belegen sie, dass Fruchtbarkeit nicht einfach pauschal als Göttinnensache einzuordnen ist. Auf Seite der Interpretierenden fällt jedoch auf, dass der Fruchtbarkeitsaspekt gerade bei weiblichen Gottheiten hervorgehoben und erotisiert wahrgenommen wird, so dass im Zusammenhang mit der sog. Kultprostitution häufig eine Ableitung mit folgender Assoziationskette anzutreffen ist: Fruchtbarkeit – Sexualität – Körperlichkeit – weiblicher Körper – Göttin. Zu den Göttinnen, die in solchem „Verdacht“ stehen, zählen Inanna/Ishtar, Astarte, Isis, Bastet und Aschera. Unter ihren Anhängern und Verehrerinnen werden dann auch am ehesten Kultprostituierte vermutet.

Derartige Interpretationen von Göttin und Verehrerin unterliegen Zirkelschlüssen, die durch neuere Forschungen kritisch hinterfragt werden. Als Beispiel aus der sumerologischen Altorientalistik sei eine Untersuchung zu Inannas Titel *nu-gig* von A. ZGOLL erwähnt.<sup>350</sup> Als Bedeutung des Wortes *nu-gig* wurde u.a. „Geliebte“ oder „Hierodule“ angenommen und Kultbedienstete oder Priesterinnen gleichen Titels mit Kultprostitution in Verbindung gebracht. Jedoch stützt der zugehörige Textbefund über diesen Titel bezüglich der Göttin das Themenfeld Fruchtbarkeit und Sexualität keineswegs, sondern weist in den Bereich von Macht und Herrschaft. Demnach ist es plausibel, *nu-gig* als einen „herrscherliche[n] Hoheitstitel“<sup>351</sup> Inannas zu verstehen, anstatt ihn zu Kultprostitution in Beziehung zu setzen.

Auf andere Weise (und ohne jegliche Verbindung zu Kultprostitution) korrigieren Darstellungen aus Kuntillet Ajrud vorschnelle Schlüsse über hauptsächlich weibliche Verehrerinnen bei Göttinnen. So tragen dort gefundene Pithoi Abbildungen, die in Verbindung mit Aschera gebracht werden. Doch weisen KEEL/UEHLINGER darauf hin, dass „an dieser Prozession nur Männer

<sup>346</sup> Leick, *Mesopotamian Literature* (1994), 21.

<sup>347</sup> Vgl. Leick, *Mesopotamian Literature* (1994), 25. M.E. spielt „Urin“ als weiterer Bedeutungsaspekt von *a* hier keine Rolle.

<sup>348</sup> Zu einer deutschen Übersetzung der entsprechenden Zeilen vgl. TUAT III/2, 402–405.

<sup>349</sup> Zum gesamten Hymnus vgl. TUAT III/3, 1213–1253; die zitierte Zeile a.a.O. 1246 (KTU 1.16, Tafel III, Z.7); vgl. COS I, 332–343, bes. 341.

<sup>350</sup> Vgl. Zgoll, *Inana* (1997).

<sup>351</sup> Zgoll, *Inana* (1997), 194.

beteiligt sind.“ Jenem Befund entspricht, dass in den zugehörigen Inschriften „nur männliche Personennamen genannt werden.“<sup>352</sup>

So gilt auch für alttestamentliche Beiträge, dass trotz der biblisch belegten Zuständigkeit JHWHs für Fruchtbarkeit die Thematik von Kultprostitution mit der Frage nach einer Göttin, konkret der Gestalt der Aschera, verbunden wird. Diese fällt zwar nicht mehr unter das Kriterium „ausserbiblisches Material“, da die Hebräische Bibel *’ašerah* / אֲשֶׁרָה(י) und *’ašerôt* / אֲשֶׁרוֹת kennt. Dennoch ist es aus Gründen der Übersichtlichkeit sinnvoll, an dieser Stelle auf Aschera einzugehen.

### *Aschera*

Die ältesten, spätbronzezeitlichen Belege einer Göttin dieses Namens führen zur ugaritischen *Athirat(u)*, deren Name demjenigen der hebräischen *Aschera* entspricht.<sup>353</sup> Ihre Bedeutung in Ugarit kommt dadurch zum Ausdruck, dass sie als Göttermutter erscheint und als Gattin Els zu verstehen ist.<sup>354</sup> Im Keret-Mythos wird dem Kronprinzen zugesagt, dass er von den Göttinnen Athirat und Anat gesäugt werde.<sup>355</sup> Der Genuss der göttlichen Muttermilch könnte in gewisser Weise als Bild für die Inthronisation und Machtlegitimation des Königs verstanden werden.<sup>356</sup> Allerdings darf eine führende Position innerhalb eines Pantheons nicht mit der Funktion als „Muttermuttergöttin“ verwechselt werden.<sup>357</sup>

Im biblischen Befund ist das Lexem *’ašerāh* / אֲשֶׁרָה(י) zuweilen Baal zugeordnet<sup>358</sup> (vgl. u.a. Ri 6,25ff.; 1Kön 18,19;<sup>359</sup> 2Kön 23,4) und kann eine Göttin bezeichnen. Der Grossteil der Belege jedoch besteht in pluralischen Formen beider Genera, die als Bezeichnung von Kultobjekten in Form von hölzernen Pfählen oder stilisierten Bäumen dienen.<sup>360</sup> Offensichtlich hat das Wort eine semantische Veränderung vom

<sup>352</sup> Keel/Uehlinger, *Göttinnen* (2001), 255. Zu Aschera vgl. den anschliessenden Abschnitt.

<sup>353</sup> Für die Diskussion der Belegstellen vgl. DDD, 99f.

<sup>354</sup> Vgl. KTU 1.1–6.

<sup>355</sup> Vgl. TUAT III/3, 1213–1253, bes. 1235 (KTU 1.15, Tafel II, Z.25–27); vgl. COS I, 332–343, bes. 337.

<sup>356</sup> Vgl. DDD, 100f., und Wiggins, *Ashera* (1991).

<sup>357</sup> Diese Zuschreibung an fast alle weiblichen Gottheiten erfreute sich in früheren Jahren grosser Beliebtheit, kann jedoch bei einer differenzierten Herangehensweise nicht aufrecht erhalten werden. So Wiggins, *Ashera* (1991), 392 (Herv. original): „Asherah is the mother of the gods at Ugarit, not *The Great Mother*. [...] This very concept is now becoming increasingly rejected in the studies of European history. It is ironic that this concept is slowest to give way in the ancient Near East, where it began.“

<sup>358</sup> Dies weicht vom ugaritischen Befund einer Zuordnung zu El ab; möglicherweise handelt es sich um eine jüngere literarische Konstruktion deuteronomistischer Polemik, vgl. Hadley, *Asherah* (2000), 78f.

<sup>359</sup> Hier ist von 450 Propheten des Baal und 400 Propheten der Aschera die Rede, die dem Haushalt von Königin Isebel zugewiesen sind.

<sup>360</sup> Zu einer detaillierten Statistik der Nennungen des Wortes Aschera sowie der Interpretation

Eigennamen über einen Titel bis zur Bezeichnung von Kultgegenständen durchlaufen. Ist zwar der Name Aschera in verwandten Kulturen häufig anzutreffen, erfordert dennoch die Interpretation Sorgfalt, da nicht allen Nennungen automatisch das gleiche Konzept zugrunde liegen muss, wie nicht zuletzt der Göttername *Jhwh*<sup>361</sup> zeigt. Es ist wahrscheinlich, dass Bezeichnungen für Gottheiten je nach Bedarf lokal und kulturell verschieden gefüllt werden.<sup>362</sup> Für Aschera ergeben sich als gemeinsame Züge, dass eine so titulierte Gottheit weiblich und innerhalb des betreffenden religiösen Systems von Bedeutung ist.<sup>363</sup> Gemäss der Auswertung des Materials aus Ugarit, dem antiken Israel und dem Alten Testament von T. BINGER bietet es sich an, von einem „name-title“<sup>364</sup> auszugehen, dessen Namensteil hinsichtlich seiner ursprünglichen Bedeutung nicht mehr eindeutig zu entschlüsseln ist. Ähnlich spricht F. STOLZ von einer gewissen „Unschärfe“ der Nomens Aschera, das „den Status eines Eigennamens und eines Klassenbegriffs“<sup>365</sup> haben kann.

Im Gebiet des antiken Palästinas/Israels liegen mit den Funden von Kuntillet Ajrud und Khirbet el Qom inschriftliche Verknüpfungen von „*Jhwh* und (seiner) Aschera“ aus der Eisen-II-Zeit (ca. 925–700 v.Chr.) vor, die nahe legen, dass Aschera als eine Paredros oder Wirkmacht *Jhwhs* verstanden worden ist, die seinen Segen zu vermitteln mag. Das Lexem *šrt* wurde zudem in Ekron auf Vorratskrügen vom Ende dieser Periode gefunden.

Bei den Funden von **Kuntillet Ajrud** handelt es sich zunächst um Zeichnungen und Texte auf zwei grossen Pithoi, die in einem Gebäudekomplex aus dem 8. Jahrhundert im Negeb südlich von Kadesch-Barnea gefunden wurden.<sup>366</sup> Zumeist werden die Gebäudereste als private Karawanserei gedeutet; davon abweichend vertreten JEREMIAS/HARTENSTEIN einen palastartigen „offiziellen Charakter“<sup>367</sup>. Die Inschriften können bei aller Schwierigkeit der Textrekonstruktion als Wünsche gedeutet werden, die den Segen eines (ortsbezogenen) Gottes namens *Jhwh(h)* aus-

---

einiger zentraler Stellen in der Hebräischen Bibel vgl. Hadley, Asherah (2000), 54ff.

<sup>361</sup> Zur Schreibweise: Die Kapitälchen versuchen, den in Entsprechung zur biblischen Überlieferung und damit verbundene religiöse Praxis Gottesnamen „Jahwe“ als Tetragramm zu markieren. Die ausserbiblischen Belege, die denselben Gottesnamen meinen, stehen nicht in dieser Tradition. Zur Unterscheidung sind diese Belege kursiv markiert.

<sup>362</sup> Wiggins, Ashera (1991), 392, warnt in seiner Conclusion vor einem zu allgemeinen Verständnis eines Götternamens, der die jeweiligen religiösen Eigenheiten ausblendet: „Each culture would adapt Asherah (or any borrowed deity) to fit its own needs.“ Vgl. auch Frevel, Aschera (1995), 570: „Der in Jerusalem verehrte El muß nicht mit dem in Lachisch verehrten identisch sein und die in Ugarit verehrte Aširat erst recht nicht mit der Aschera in Samaria.“

<sup>363</sup> Binger, Ashera (1997), 147f.: „The goddess Asherah, in Ugarit, Israel and the Old Testament is not one goddess, but is rather the number one goddess in the relevant cultures.“

<sup>364</sup> Binger, Ashera (1997), 146. Ein anderer „name-title“ wäre z.B. Baal oder im christlichen Bereich κύριος. Die Verwendung als Titel ermöglicht auch grammatikalisch den Anhang von Suffixen, vgl. a.a.O. 146f.

<sup>365</sup> Stolz, Determinationsprobleme (1997), 150.

<sup>366</sup> Vgl. Abbildungen 218–223 bei Keel/Uehlinger, Göttinnen (2001), 239.241.243.245; vgl. COS II, 171f.

<sup>367</sup> Jeremias/Hartenstein, JHWH (1999), 88.

sprechen. In drei Fällen ist damit ein *ml'šrth* verbunden. Die Debatte um diesen Zusatz „und durch/mit seine(r) Aschera“ kann dahingehend zusammengefasst werden, dass aufgrund grammatikalischer Probleme (die Interpretation der Präposition *l-*, die ‚unmögliche‘ Kombination eines Eigennamens mit einem Possessivsuffix; singularische Verbformen) in diesen Inschriften eine unabhängige personale Grösse im Sinne einer gleichgeordneten Göttin, Paredros, nach wie vor umstritten ist. Quasi als Kompromisslösung wird gerne ein Verweis auf eine göttliche Wirkmacht oder einen diese vermittelnden Kultgegenstand angenommen.<sup>368</sup>

H.-P. MÜLLER hat die sprachliche Form des althebräischen Textes linguistisch differenziert untersucht und geht davon aus, dass hier eine Göttin mit Namen Aschera explizit genannt wird.<sup>369</sup> So setze die Präposition *l-* / *š* syntaktisch die Grössen *Jhw(h)* und *'šrth* parallel und verweise auf eine „göttliche Person“ und nicht auf „[n]ichtpersonale Segensquellen“.<sup>370</sup> Die Suffixkonstruktion als Möglichkeit der Verbindung von Personennamen mit Gottheiten und v.a. als Element von Paarverbindungen zwischen Götternamen ist durch weitere ausserbiblische Texte und Inschriften belegt, u.a. in der Bezeichnung *'nt jhw* / die *'Anat Jabus* aus Elephantine.<sup>371</sup> Die syntaktisch auf *Jhw(h)* bezogene singularische Verbform in einer (!) Inschrift von Kuntilet Ajrud ist nach Müller inhaltlich bedingt, weil an dieser Stelle tatsächlich von der persönlichen Zuwendung eines Gottes, nämlich dessen mit Namen *Jhw(h)*, die Rede ist.<sup>372</sup>

Dass immer noch umstritten ist, ob die Inschriften eine personale Grösse mit Namen Aschera in nächster Nähe zu *Jhw(h)* belegen, mag damit zusammen hängen, dass eine gewisse (orthodoxe) Voreingenommenheit die Vorstellung einer göttlichen Partnerin *Jhw's/JHWHs* bei theologischen Wissenschaftlern nicht zulasse, wie T. BINGER mutmasst.<sup>373</sup> In der Tat wirkt die Differenzierung zwischen Gottheit und göttlicher Wirkmacht zu modern gedacht, und so ist zu diskutieren, inwieweit eine Unterscheidung zwischen Kultobjekt und der durch dieses repräsentierten Gottheit bzw. göttlichen Macht eine rein theoretische Konstruktion ist, die nicht nur für die antike Frömmigkeitspraxis bedeutungslos gewesen ist. Binger nimmt auf die angeblichen grammatikalischen Probleme Bezug und kritisiert, dass die sprachlichen Besonderheiten der Inschriften häufig nicht vorurteilsfrei analysiert werden, sondern ältere Texte mit Hilfe des biblischen Hebräisch beurteilt werden, obwohl jenes eine jüngere Sprachstufe darstellt.<sup>374</sup>

Ein weiteres Problem ist, inwieweit die Abbildungen auf den Pithoi etwas über Aschera mitteilen können. Wird einerseits die Ikonographie mit Elementen wie Baumstilisierungen, Capriden, Löwen und einer säugenden Kuh samt Kalb von Keel/Uehlinger sowohl auf die Fruchtbarkeitsthematik als auch auf eine Göttin bezogen, verweisen andererseits Jeremias/Hartenstein auf die

<sup>368</sup> Zur Debatte vgl. Jeremias/Hartenstein, JHWH (1999), 111ff., und Keel/Uehlinger, Götinnen (2001), 259ff. (§136f.); Keel/Uehlinger sprechen a.a.O. 264 davon, dass die Worte wie auch die Abbildungen auf den Pithoi dennoch eine „Transparenz“ auf die Göttin aufweisen.

<sup>369</sup> Müller, Kolloquialsprache (1992).

<sup>370</sup> Müller, Kolloquialsprache (1992), 28.

<sup>371</sup> Müller, Kolloquialsprache (1992), 29ff.

<sup>372</sup> Müller, Kolloquialsprache (1992), 32. Dagegen seien die anderen Formeln eher als „dynamistische Fruchtbarkeitssegnen“ zu verstehen, die „auf zwei göttliche Aktanten“ verteilbar sind; allerdings bleibt unklar, was Müller mit „dynamistische[n] Fruchtbarkeitssegnen“ meint.

<sup>373</sup> Binger, Ashera (1997), 105–109.

<sup>374</sup> „The Hebrew spoken and written in the eighth and seventh century BCE was a living language, and if we come upon any linguistic phenomena that are unknown to us from the existing grammar, it seems somewhat shoddy to claim that we, several thousands of years later, are better able to write the language than the people who actually spoke it. It might be more correct to modify our grammatical insights in order to make them agree with the new insights into the language gained through access to ‚new‘ texts.“ Binger, Ashera (1997), 106.

Überzeitlichkeit der Motive und begründen ihre Einordnung in den Rahmen königlicher Herrschaftsansprüche.<sup>375</sup>

Eine etwa zeitgleiche oder nur wenig jüngere Grabinschrift aus **Khirbet el Qom**,<sup>376</sup> westlich von Hebron, notiert die Rettung eines *ʾrhw* durch *hwh* vor seinen Feinden *lʾsrh*, was mit „bei seiner Aschera“<sup>377</sup> oder „um seiner Aschera willen“<sup>378</sup> wiedergegeben werden kann. Bei allen Unterschieden zu den Texten von Kuntillet Ajrud kann auch hier für die genannte Aschera eine segens- bzw. rettungsvermittelnde Position und Zuordnung zu *hwh* festgestellt werden. In den letzten beiden Zeilen der Inschrift könnte noch *lʾsrh*, und möglicherweise *mlʾ(sr)h* gelesen werden, allerdings stehen die beschädigten Worte isoliert und sind daher nicht interpretierbar.

Unter den zahlreichen archäologischen Funden von Tel Migne, der antiken Philisterstadt **Ekron**, westlich von Jerusalem, befinden sich beschriftete Vorratsgefäße für Olivenöl, die ins 7. Jahrhundert v.Chr. datiert werden.<sup>379</sup> Hier ist einmal *lʾsr* allein und einmal mit der Ergänzung *qdš* zu lesen. Die Texte werden als Weihinschriften gedeutet und entsprechend eine religiös-kultische Verwendung des Inhalts der Gefäße angenommen. Damit würde es sich hier um inschriftliche Belege einer Widmung „für Aschera“ handeln und zwar in Form einer Verbindung der Präposition *l-* mit dem Göttinnennamen.<sup>380</sup> Das kombinierte *qdš* kann adjektivisch als Explikation der Weihung (heilig/geweiht für Aschera), als Epitheton der Göttin (Aschera, die Heilige) oder als weiterer Beleg für die Göttin *Qudšu*<sup>381</sup> verstanden werden.

Für die religiöse Vorstellungswelt des Alten Israels lässt sich im 7. Jahrhundert v.Chr. eine „Astralisierung des religiösen Symbolsystems“<sup>382</sup> feststellen, wobei hier mit der sog. Himmelskönigin eine weibliche Grösse an Bedeutung gewinnt, in die auch Elemente einer früheren unabhängigen Ascheraverehrung eingeflossen sein mögen.<sup>383</sup> Im nachexilischen Juda scheint nach heutigem Stand die Produktion und Verbreitung von Göttinnenfiguren abgebrochen zu sein.<sup>384</sup> Ebenso fehlen bis dato jüngere inschriftliche Belege des Namens Aschera.<sup>385</sup> In den biblischen Texten wird die kultische Installation eines Ascherabildes oder -objektes namentlich mit den Königen Ahab (1Kön 16,33) und Manasse (2Kön 21,3.7) verbunden, für ihre Abschaffung durch Vernichtung werden die Könige Asa (1Kön 15,13), Hiskia (2Kön 18,4) und Josia (2Kön 23,4.6) gelobt. Im Bericht über die sog. Josianische Reform findet sich die einzige explizite Verbindung von *Qedeschen* und Aschera in

<sup>375</sup> Vgl. Jeremias/Hartenstein, JHWH (1999), 87ff., und Keel/Uehlinger, Göttinnen (2001), 240ff.

<sup>376</sup> Vgl. Abbildung 12 bei Jeremias/Hartenstein, JHWH (1999), 116, oder Abbildung 136 bei Keel/Uehlinger, Göttinnen (2001), 269; vgl. COS II, 179f.

<sup>377</sup> Keel/Uehlinger, Göttinnen (2001), 271.

<sup>378</sup> Müller, Kolloquialsprache (1992), 43, Jeremias/Hartenstein, JHWH (1999), 116.

<sup>379</sup> Eine übersichtliche Einführung und weiteren Literaturangaben bietet Poplutz, Ekron (1997).

<sup>380</sup> Oder es handelt sich um eine Ortsangabe; vgl. hierzu Poplutz, Ekron (1997), 92f.

<sup>381</sup> Dies vertritt nach Poplutz, Ekron (1997), 91, E. Noort, Die Seevölker in Palästina (Palästina Antiqua 8), Kampen 1994. Zu *Qudšu* s.o. 3.2.1.

<sup>382</sup> Keel/Uehlinger, Göttinnen (2001), 424.

<sup>383</sup> Vgl. Keel/Uehlinger, Göttinnen (2001), v.a. 422–429.

<sup>384</sup> Vgl. Keel/Uehlinger, Göttinnen (2001), v.a. 450ff.

<sup>385</sup> Vgl. Uehlinger, Kultreform (1995), 67f. und 82.



der Hebräischen Bibel (2Kön 23,7).<sup>386</sup> Für die Königebücher ist die Verehrung von Aschera bzw. von Kultgegenständen gleichen Namens ein Gräuel und deren Ausrottung dringend geboten.<sup>387</sup> Eine Spezialisierung Ascheras auf Fruchtbarkeit oder Erotik kann aus den Quellen nicht erschlossen werden.<sup>388</sup>

Der Tatsache, dass Aschera scheinbar nie Gegenstand prophetischer Kritik war, widmet sich C. FREVEL innerhalb seines materialreichen Beitrags ausführlich. Ohne eine abschliessende Erklärung für das „Ascheraschweigen“ der Propheten<sup>389</sup> zu bieten, favorisiert er die Hypothesen, dass Aschera bzw. die Ascheren (Kulthölzer) in vorexilischer Zeit integrale Bestandteile des legitimen JHWH-Kultes waren und daher keine Ablehnung erfuhren, dass aber nachexilisch der Bedeutungsverlust einer konkreten weiblichen Göttin zu einer „Desemantisierung“ des Lexems Aschera zur Sammelbezeichnung für kultisches Fehlverhalten führte.<sup>390</sup> J. HADLEY schlägt vor, diese ablehnende Sichtweise nicht als blosse deuteronomistische Konstruktion, sondern als mögliches Resultat einer religionsgeschichtlichen Verschiebung innerhalb der religiösen Praxis zu verstehen. Demnach habe Aschera bereits in der altisraelitischen Religion eine untergeordnete Rolle eingenommen, die aufgrund der Konzentration auf JHWH fortlaufend abnahm, so dass zwar das Kultsymbol noch einige Zeit beibehalten, jedoch nicht mehr mit einer konkreten Göttin in Verbindung gebracht worden sei.<sup>391</sup>

### *Hieros Gamos*

Eine geläufige, wenn nicht zwangsläufige Konstellation anthropomorpher Götterwelten ist die Kombination weiblicher und männlicher Gottheiten zu göttlichen Ehepaaren (Theogamie). Aus diesem Vorstellungsbereich entstammt bezüglich des griechischen Pantheons der Begriff des *ιερός γάμος* als „Heilige Hochzeit“ zwischen Hera und Zeus.<sup>392</sup> In Athen situiert, doch auch in anderen griechischen Städten bekannt, diente die feierliche Begehung des Eheschlusses des Götterpaares als Termin für festliche Hochzeiten von Menschen. So ist für den hellenistischen Urprung eine Nähe zu Initiationsfeiern gegeben, jedoch keine Verknüpfung mit Vegetationsbeschwörungen oder Fruchtbarkeitskulten auszumachen.<sup>393</sup> Wiederum ist es hauptsächlich Frazer zu verdanken, dass der *Hieros Gamos* als *Terminus technicus* von seinem klassisch griechischen Ausgangspunkt losgelöst in zahlreichen anderen

<sup>386</sup> Näheres hierzu s.u. 4.2.2. und 4.2.3. Abschnitt „Aschera und andere Gottheiten“.

<sup>387</sup> Vgl. ThWAT I, 473–481.

<sup>388</sup> Vgl. Frevel, Aschera (1995), 580–588, a.a.O. 582: „Die Bezeichnungen Fruchtbarkeits-, Vegetations-, Mutter- oder Liebesgöttin für die biblische Aschera sind durchweg als inadäquat zu bezeichnen. Sie werden in der Forschung unreflektiert gebraucht, hängen meist an einer Mischargumentation aus *a priori* nicht miteinander kompatiblen Quellen, was methodisch fragwürdig ist, und transportieren häufig überholte Vorstellungen und Konzepte.“

<sup>389</sup> Frevel, Aschera (1995), 251.

<sup>390</sup> Vgl. Frevel, Aschera (1995), 509–532.

<sup>391</sup> Vgl. Hadley, Asherah (2000), 80ff. und 206: „the wooden object gradually lost its previous association with the goddess.“

<sup>392</sup> Eine Zusammenstellung der griechischen Belege sowie des zugehörigen Bildmaterials über Hera und Zeus und anderen Götterpaaren bietet Avagianou, *Sacred Marriage* (1991).

<sup>393</sup> Vgl. Avagianou, *Sacred Marriage* (1991), 1–74 und 199–202.

Zusammenhängen bemüht wird, beispielsweise zur Interpretation von Regenerationsbräuchen verschiedenster Religionen und Kulturen oder auch zur Deutung altorientalischer Texte. Hat Frazer noch zwischen „symbolic marriage of trees“, „sexual rites to promote fertility“ und „divine nuptials“<sup>394</sup> unterschieden, wurde in der Folgezeit *Hieros Gamos* samt den Übersetzungsvarianten *sacred marriage*, *mariage sacré*, *Heilige Hochzeit* zwar häufig, zumeist aber wenig differenziert verwendet.

Bei allen Unterschieden im Detail wird mit dieser Begrifflichkeit in groben Zügen eine irdische Imitation göttlicher Vereinigung bzw. einer Verbindung zwischen (männlichem) Mensch und (weiblicher) Gottheit verstanden, die der Beförderung von Fruchtbarkeit dienen soll.<sup>395</sup> Bezogen auf die altorientalische Welt seien hierbei als menschliche Komparsen der König und eine die Göttin vertretende Priesterin aktiv. Im Gegensatz zur teilweise inflationären Verwendung der Terminologie in der Sekundärliteratur ist der Befund über derartige Riten jedoch sehr begrenzt. Im engeren Sinne ist der Begriff „Heilige Hochzeit“ auf ein altes sumerisches Königsritual anwendbar, das aus Texten der Städte Ur und Isin vom Ende des dritten und der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends v.Chr. überliefert ist. Es dient wahrscheinlich der Machtlegitimation des Königs durch die Göttin Inanna, der er als „Gemahl“ verbunden ist, wobei er zugleich seine Aufgabe zur Wahrung des rechten Kults für die Göttin annimmt. Erst viele Jahrhunderte später, im 1. Jahrtausend v.Chr., finden sich in Mesopotamien akkadische Texte mit religiöser Hochzeitsmetaphorik und zwar ausschliesslich hinsichtlich göttlicher Paare (z.B. Nabû und Nanaya, Marduk und Sarpanitu, Šamaš und Aya) bzw. deren Statuen. Unbesehen dieses Befunds, dass die sumerische Hochzeitsvorstellung auf die Herrschaftslegitimation des Königs durch die Göttin zielt, bezieht ein weit gefasstes Verständnis der Heiligen Hochzeit wiederum den Aspekt der Fruchtbarkeit als Motivation für rituelle Handlungen ein, die ebenfalls unter der Begrifflichkeit *Hieros Gamos* eingeordnet werden. Solche Hypothesen laufen jedoch Gefahr, die wenigen vorhandenen Quellen sehr weit zu interpretieren. Zudem ist bisher die wichtige Frage kaum diskutiert, in welcher Art die hochzeitlichen Handlungen vorzustellen sind, d.h. ob symbolische oder reale Geschlechtsakte anzunehmen sind.<sup>396</sup>

Die Diskussion um Ablauf und inhaltliches Ziel der Heiligen Hochzeit im Alten Orient ist äusserst komplex. Doch unbesehen der geographischen Entfernung und des vergleichsweise jungen Alters der hebräischen Texte werden mitunter auch im Alten Testament Spuren von Riten nach Art der Heiligen Hochzeit vermutet. Als

---

<sup>394</sup> Vgl. Frazer, *Bough* I/2, Chapter XII „The Sacred Marriage“ (120–170). Als Vorbild nimmt Frazer, *Bough* III, 71ff. und 90f., die Verbindung von Mond und Sonne an, die sich monatlich bei Neu- und Vollmond zeigt und in einem achtjährigen Zyklus die Sternkonstellation durchwandert. Jedoch ist in diesen Beispielen an keiner Stelle vom Verkehr zweier Menschen miteinander die Rede.

<sup>395</sup> In der Rezeption wurde Frazers Gedanken einer symbolhaften Paarung von Bäumen vernachlässigt; vielmehr erfolgte eine Konzentration auf menschliche (Sexual-)Akte unter Vermischung der beiden anderen Vorschläge Frazers.

<sup>396</sup> Vgl. die anschliessend in Petit referierten Ansätze.

motivische Anknüpfungspunkte dienen die Themen Dumuzi/Tammuz (Ez 8), Erotik (Cant, Ruth), königliche Hochzeit (Ps 45) oder Ehe (Ehebruchsmetaphorik der Propheten, besonders Ez 16; 23). Allerdings enthalten diese Texte gleich der gesamten Hebräischen Bibel keine expliziten Belege für Kultelemente, die einem *Hieros Gamos* entsprächen.

J. RENGGER beschränkt den Begriff der Heiligen Hochzeit auf den sumerischen Inanna-Dumuzi-Kreis mit Ursprung in Uruk in einer Spanne von der Dritten Dynastie von Ur bis zum Ende der Isin-Dynastie (ca. 2100 bis ca. 1700 v.Chr.)<sup>397</sup> und schliesst eine weitere zeitliche und geographische Verbreitung aus.<sup>398</sup> Unsicher ist, wie regelmässig solche Zeremonien stattfanden, ob einmalig zur Thronbesteigung oder in bestimmten Intervallen (z.B. jährlich während des Neujahrsfestes analog der Götterhochzeit von Marduk und Sarpanitu im 1. Jahrtausend v.Chr.).<sup>399</sup> Kronzeuge der als Heilige Hochzeit zu verstehenden Feierlichkeit ist ein sumerischer Inanna-Hymnus, der Vorbereitungen und Feierlichkeiten eines Festbanketts zu Ehren Inannas beschreibt, in dessen Verlauf König Iddin-Dagan (ca. 1974–1954 v.Chr.) mit der Göttin das Lager teilen soll.<sup>400</sup> Der König trägt an einer zentralen Stelle (Z.187) den Namen *Ama'ušumgalanna*, einen Bei- und Kosenamen Dumuzis.<sup>401</sup> Danach bestimmt Inanna das weitere Ergehen des Königs. Diese Handlung gilt als eigentliches Ziel des gesamten Rituals, nämlich die Legitimation, Bestätigung und Stabilisierung des Herrschaftsanspruchs des Königs, womit der Akzent nicht auf einer wie auch immer gearteten Fruchtbarkeitsspende durch die Göttin liegt. Die Gattenschaft des Königs als erwählter Gemahl (sumerisch: *dam*) der Hauptgöttin wäre somit trotz erotisierender Sprache ein Macht- und kein Fruchtbarkeitsmotiv. Möglicherweise erhält der König durch seine Beziehung zur Göttin auch Anteil an deren Göttlichkeit.<sup>402</sup> Den Titel „Gatte/Gattin (*dam*) von Gottheit X“ trugen ebenfalls die hohen *en*-Priester und *en*-Priesterinnen.<sup>403</sup> Daher wird das kultische Amt der *en*-Priesterin für die beteiligte Frau an einem solchen Hochzeitsritual diskutiert.<sup>404</sup> Da diese in der Regel selbst königlicher Abstammung war,<sup>405</sup> ist zweierlei denkbar: Als nahezu banale Lösung

<sup>397</sup> Vgl. Artikel „Heilige Hochzeit“ in RLA 4, v.a. 257f. Nach Westenholz, Heilige Hochzeit (1995), 47, „verschwindet“ der Ritus mit der „Zerstörung Uruks durch Samsuiluna, des Sohnes von Hammurabi, um 1738.“ Frevel, Aschera (1995), 595, nimmt unter Bezug auf Römer und Winter eine weitere zeitliche Ausdehnung bis in neubabylonische Zeit an.

<sup>398</sup> Vgl. Artikel „Heilige Hochzeit“ in RLA 4, v.a. 258, §24; Renger, Priestertum (1/1967), 131ff.

<sup>399</sup> Vgl. RLA 4, 257, §19; vgl. auch Frayne, Notes (1985), 21f., und Frevel, Aschera (1995), 592f.

<sup>400</sup> Der Inanna-(Iddin-Dagan-)Hymnus wird irreführenderweise auch Iddin-Dagan-Hymnus genannt. Zum Text vgl. COS I 554–559 und TUAT II/2, 659–673; zur Beschreibung des gemeinsamen Lagers von König und Göttin vgl. a.a.O. 670, Z.175–188. Transkription und Übersetzung mit ausführlichem Kommentar bei Römer, Königshymnen (1965), Kapitel IV „Hymne an Inanna-Dilibad/Ninsi'anna mit der Erwähnung der Heiligen Hochzeit Iddin-dagāns mit der Göttin“, 128–208. Eine aktuelle Bearbeitung des Hymnus bietet Böck, Götterlieder (2004).

<sup>401</sup> Vgl. Römer, Königshymnen (1965), 193, Anmerkung 187.

<sup>402</sup> Vgl. Frevel, Aschera (1995), 594f. Zum Gemahlstitel vgl. Römer, Königshymnen (1965), 147f.

<sup>403</sup> Vgl. Renger, Priestertum (1/1967), 133f., und Frayne, Notes (1985).

<sup>404</sup> Zu weiteren Theorien über Herkunft und Amt der Akteure bei Heiligen Hochzeiten vgl. den verweisreichen Abschnitt „2.1. The Actors in the Sacred Marriage“ bei Lapinkivi, Sacred Marriage (2004), 69–77. Vgl. auch Böck, Götterlieder (2004), 38f.

<sup>405</sup> Vgl. Renger, Priestertum 1/1967, 126, nach Renger „darf man auch in Fällen, in denen die *en*-Priester(-innen) nicht ausdrücklich als Königskinder bezeichnet sind, deren königliche Herkunft als wahrscheinlich annehmen.“

wäre es die Königin selbst, also die rechtmässige Frau des Königs, die gemeinsam mit ihrem Mann kultisch agiert.<sup>406</sup> Oder es handelt sich um eine Schwester, Tochter oder andere nahe Verwandte des Königs, was die Frage nach einem möglichen „ritual incest“<sup>407</sup> aufwirft, welcher aus heutiger Perspektive problematisch wirkt.<sup>408</sup> In jedem Fall impliziert die herrschaftliche Herkunft der möglichen Beteiligten wiederum den Aspekt von Herrschaft und Machterhalt.

Eine besondere Konzentration auf die Aspekte von Erotik und Fruchtbarkeit wird durch die Auswertung der sumerischen Liebeslyrik von S.N. KRAMER nahegelegt, der sich der Göttin Inanna und ihrem Geliebten Dumuzi widmet.<sup>409</sup> Kramer selbst konstatiert allerdings: „[O]ur information on what actually took place during the ceremony is vague and contradictory.“<sup>410</sup> Seine Argumentation, die auch das Hohelied einbezieht, orientiert sich eher intuitiv an motivischen Vergleichsmomenten und versucht letztlich alles Erotische sakral zu interpretieren.<sup>411</sup> In analoger Weise werden mutmassliche Vegetations- und Fruchtbarkeitskulte und die auf Frazer zurückgehende Vorstellung imitativer Magie als Hintergrund von Heiligen Hochzeiten genannt, wenn für eine über Mesopotamien hinausgehenden Verbreitung argumentiert wird. Derartig zu interpretierende Riten werden auch in Ugarit und schliesslich Israel/Palästina vermutet, ohne dass eine vergleichsweise explizite Quelle hierfür aufgetan ist. In seiner ausführlichen Diskussion ugaritischer Texte (KTU 1.23; 1.43; 1.100) und alttestamentlicher Stellen (allen voran das Hohelied), die auf königliche Heilige Hochzeitsriten hingedeutet werden, bestätigt C. FREVEL sehr wohl die erotisch aufgeladene Sprache und die Tatsache, dass Göttermythen selbstverständlich sexuelle Handlungen enthalten, stellt jedoch den Kontext von Fruchtbarkeit und ebenso von Herrschaftslegitimation (bezogen auf zwischengöttliche Kontakte) in Frage und bestreitet für Ugarit wie für das Alte Israel eine den sumerischen Verhältnissen vergleichbare Kultpraxis.<sup>412</sup>

Eine zusätzliche und bisher nur selten reflektierte Problematik wirft J.G. WESTENHOLZ mit der Frage nach der Interpretation der Quellen auf. So ist zu diskutieren, ob rituell lediglich symbolische Handlungen vollzogen wurden bzw. wann und aus welchen Gründen mit tatsächlichen

---

<sup>406</sup> Jacobson, *Treasures* (1974), 39, sieht hier eine Alternative: „the queen or perhaps the high priestess.“ Die biblische Überlieferung kennt die Bedeutung der Königin (Isebel: 1Kön 16,31; 18,4) oder Königsmutter (Maacha: 1Kön 15,13) als religiöse Gefahr; was nur Sinn macht, wenn die Frauen des Königshauses auch im religiösen Bereich tätig waren. Vgl. auch Ackerman, *Queen Mother* (1993).

Dass der Beziehung zwischen Königin und König eine grosse Bedeutung für das Wohlergehen des Landes eingeräumt wird, ist bei weitem nicht überholt. Man denke an das Interesse der Yellowpress an adligen Lieb- und Schwangerschaften oder auch den politischen Ernst, mit dem die Ehe des japanischen Thronerben und v.a. die Schwangerschaft der Kronprinzessin im Jahre 2002 Beachtung fanden.

<sup>407</sup> Frayne, *Notes* (1985), 22.

<sup>408</sup> Dies ist für antike Herrschaftsbeziehungen nicht unbedingt problematisch, so sind aus Ägypten Geschwisterbeziehungen bekannt. Ein prominentes Beispiel hierfür ist das Pharaonenpaar Nofretete und Echnaton, die wohl Geschwister waren. Vgl. Renger, *Priestertum* 1/1967, 126.

<sup>409</sup> Vgl. Kramer, *Sacred Marriage* (1969).

<sup>410</sup> Kramer, *Sacred Marriage* (1969), 78.

<sup>411</sup> Als Beispiel solcher Mutmassungen sei die vage Bestimmung des Hoheliedes zitiert, Kramer, *Sacred Marriage* (1969), 89: „All of which leaves the impression that the ‚Song of Songs‘, repetitive, was some ancient ritual, to a nuptial ceremony in which the king played the role of the groom, and for which the court poets composed appropriate songs and lyrics.“

<sup>412</sup> Vgl. Frevel, *Aschera* (1995), 598–628.

sexuellen Vollzügen zu rechnen ist.<sup>413</sup> Desweiteren diskutiert Westenholz die Hochzeiten (lokal differierender) Götterpaare während bestimmter Feste in assyrischer Zeit. Hierbei gebe es keine Indizien dafür, dass entsprechende Zeremonien durch Menschen durchgeführt oder imitiert wurden, vielmehr seien Götterstatuen „die Akteure im rituellen Drama“ gewesen.<sup>414</sup> Ähnliches ist für die Repräsentation der Göttin im sumerischen Hauptzeugen der Heiligen Hochzeit, dem bereits erwähnten Inanna-(Iddin-Dagan-)Hymnus anzunehmen, der keine Auskunft über eine Stellvertreterin der Göttin enthält.<sup>415</sup> Entsprechend fasst T. FRYMER-KENSKY zu akkadischen Ritualbeschreibungen über die Götter Marduk und Nabu und ihre Gattinnen zusammen: „The statues of the gods were brought to a garden (perhaps in procession), hymns were sung, and the statues were left there together overnight.“<sup>416</sup>

Jüngstens hat P. LAPINKIVI eine komparatistische Studie zum Thema vorgelegt.<sup>417</sup> Ausgangspunkt sind hier wiederum die sumerischen Inanna-Dumuzi-Texte, die einer erneuten Analyse sowie dem Vergleich mit jüngeren Zeugnissen sowohl aus Mesopotamien als auch aus anderen Kulturen unterzogen werden. Zu letzteren zählen auch gnostische Modelle, die mittelalterliche jüdische Kaballa und gegenwärtige hinduistische Praktiken. Der eigenständige Beitrag stellt sich bewusst gegen eine Engführung des Begriffs der „Sacred Marriage“ auf wenige sumerische und assyrische Belege, sondern weitet den Blick hin auf Liebeslyrik und erotische Elemente religiöser Ausdrucksweisen generell, um durch vergleichende Interpretation die alten mesopotamischen Texte besser verstehen zu können. Als quasi-universeller Bezugspunkt der Vergleichsstudie gilt „love between a human being and a god(des), culminating in a sexual union. In all traditions, this marriage or union is depicted in terms of an earthly marriage, and with a strong sexual connotation.“<sup>418</sup> Dabei kommen je nach Material historische („historical comparison approach“) wie auch typologische („typological comparison approach“) Herangehensweisen zum Einsatz.<sup>419</sup> Bezüglich des wichtigen sumerischen Inanna-(Iddin-Dagan-)Hymnus hält Lapinkivi fest, dass einzig hier die Liebesbegegnung zwischen Göttin und König besonders ausgemalt wird. Doch sei gerade aus diesem Text, der stets nur Inanna nennt und keine weitere Auskunft über eine weibliche Akteurin gibt, zu schliessen, dass „no actual intercourse ever occurred, but the union was truly a union between the goddess and the king, and thus possible to achieve only symbolically.“<sup>420</sup> Lapinkivi kommt zu dem bemerkenswerten Schluss, dass das mesopotamische

---

<sup>413</sup> Vgl. Westenholz, *Heilige Hochzeit* (1995), 48 u.ö.

<sup>414</sup> Westenholz, *Heilige Hochzeit* (1995), 51. Vgl. ebenfalls „Begegnungsformen zwischen Göttern und Menschen“ von Berlejung, *Kultische Küsse* (1998).

<sup>415</sup> Vgl. Böck, *Götterlieder* (2004), 37, Anmerkung 59.

<sup>416</sup> Frymer-Kensy, *Marginalization* (1992), 102.

<sup>417</sup> Vgl. Lapinkivi, *Sacred Marriage* (2004).

<sup>418</sup> Lapinkivi, *Sacred Marriage* (2004), 17. Die Schwierigkeit eines interkulturellen Vergleichs über mehrere Jahrtausende benennt Lapinkivi a.a.O. 19: „most of the texts were written for different purposes and often in different social, religious and/or political circumstances.“

<sup>419</sup> Vgl. die Abschnitte „0.9 The Method“ und „0.10 The Aims and Scope of the Study“, Lapinkivi, *Sacred Marriage* (2004), 20–25.

<sup>420</sup> Lapinkivi, *Sacred Marriage* (2004), 77, in einem religionsphänomenologischen Vergleich verweist Lapinkivi auf das komplexe Verständnis dessen, was in der christlichen Kommunion vollzogen wird. A.a.O. 245: „To summarize: while the sexual intercourse described in the Sumerian sacred marriage songs was certainly ritually important to the cult, there is no evidence that it was actually carried out physically. It is quite possible that it was realized symbolically only, possible in the form of ritual acts involving the participation of the king and accompanied by the recital of the songs by the devotees. Nevertheless, the sacred union certainly took place in the imagination of the observers, and the king really made love to

Material *sowohl* als „secular entertainment“ *wie auch* als „religious and ideological texts“ gelesen werden könne.<sup>421</sup> Im religiösen Rahmen seien die erotischen Bezüge in erster Linie metaphorisch zu verstehen.<sup>422</sup> Ziel und Zweck der Rituale sei die stärkende Bestätigung des Königs für seine Aufgabe als Erhalter und Fürsorger des Landes. Darüber hinaus bietet Lapinkivi ein eher innerlich-mystisches Verständnis an, nach welchem Liebe als sehnsuchtsvolle Beziehung zwischen Seele (Inanna) und Heiland (König) zur Sprache käme.<sup>423</sup>

Eine ähnliche Deutung erschliesst B. BÖCK durch die zusammenhängende Gesamtinterpretation des Inanna-(Iddin-Dagan-)Hymnus, innerhalb dessen die Begegnung zwischen Göttin und König nur als kleiner Bestandteil am Ende erscheint.<sup>424</sup> Im Zentrum des im Hymnus beschriebenen Festes stehe nach Böck „ein Inversionsritual, währenddessen die Geschlechter- und Generationsrollen verkehrt werden.“<sup>425</sup> Dies diene der Stabilisierung und Rekonstituierung von Ordnung, die auch durch die Beschreibung der Göttin als Richterin im Anschluss an die Schilderungen der kultisch-festlichen Travestien verdeutlicht wird. Die zuletzt folgende Szene der Verbindung von Göttin und König schliesst den Hymnus ab und wird von Böck als Einführung des Königs in seine kultische Rolle als „Versorger“ der Göttin verstanden. Dies und nicht eine göttliche Garantie für Fruchtbarkeit bzw. Herrschaftsanspruch des Königs stehe letztlich hinter der Hochzeit, in der der König „die Verantwortung dafür [übernimmt], die Göttin mit regelmäßigen Opfern zu versorgen und ihr Tempel zu bauen, damit diese ihren Aufgaben nachkommen kann – vergleichbar, wenn man so will, mit der Verantwortung für den Lebensunterhalt der Ehefrau auf menschlicher Ebene.“<sup>426</sup> Die Göttin sei, da der Text keine Auskunft über eine menschliche Akteurin enthält, bei dieser Begegnung mit dem König durch ihre Statue repräsentiert, und „die z.T. erotischen Beschreibungen der Vereinigung“ fänden „auf rein metaphorisch-spirituelle Ebene“ statt, um die Anwesenden „in anregender Weise zu unterhalten.“<sup>427</sup>

### *Menschenwelten*

Nicht nur göttliche oder königliche Geschlechtlichkeit, sondern auch die Sexualität von Menschen im allgemeinen kann religiöses Thema werden. Bei den Interpretationsvorschlägen zur Heiligen Hochzeit geht bereits eine Vermengung von Götterehen und Menschenpaaren einher. Inspiriert durch das Frazer'sche Modell der imitativen Magie werden jene Hypothesen gespeist, die Geschlechtsverkehr zu bestimmten Zeiten (etwa zur Saatzeit) oder an bestimmten Orten (etwa unter besonderen Bäumen, an Heiligtümern) annehmen und im Sinne von Fruchtbarkeitskulten explizit religiös deuten. Solchen Interpretationen dient das Stichwort „Fruchtbarkeit“ als religiös-sakraler Bezugsrahmen von Erotik und Sexualität.

---

Inanna in the minds of the devotees taking part in the ceremonies.“

<sup>421</sup> Lapinkivi, *Sacred Marriage* (2004), 241, vgl. aber auch a.a.O. 243: „many love songs end with liturgical and ritual subscripts [...] they were indeed cultic texts and not mere secular love poetry depicting the love between any young man or woman“.

<sup>422</sup> Lapinkivi, *Sacred Marriage* (2004), 242f.

<sup>423</sup> Vgl. Lapinkivi, *Sacred Marriage* (2004), 246ff. Nicht zuletzt jene Deutung basiert auf dem komparatistischen Ansatz, der u.a. das Hohelied und jüdische Mystik mit einbezieht.

<sup>424</sup> Vgl. Böck, *Götterlieder* (2004). Vgl. COS I, 554–559.

<sup>425</sup> Böck, *Götterlieder* (2004), 33.

<sup>426</sup> Böck, *Götterlieder* (2004), 34.

<sup>427</sup> Böck, *Götterlieder* (2004), 37f.

Entsprechend werden Texte oder Funde mit mehr oder weniger explizitem erotischen Inhalt in erster Linie religiös interpretiert, ohne einen profanen Gebrauch in Betracht zu ziehen.<sup>428</sup> Beispielsweise wird in der Auslegungsgeschichte des Hoheliedes erst im 20. Jahrhundert ein rein weltlicher Kontext angenommen.

Doch freilich wird nicht nur Textmaterial in dieser Weise gedeutet, sondern es werden auch zahlreiche archäologische Funde, die erotische Darstellungen bieten, als Belege für sexuelle Kultvollzüge herangezogen, speziell solcher, die im Rahmen von Feierlichkeiten Heiliger Hochzeiten angesiedelt sein sollen.<sup>429</sup> Es handelt sich zumeist um kleinere Plaketten oder Siegel, auf denen (in der Regel heterosexueller) Geschlechtsverkehr abgebildet ist.<sup>430</sup> Die Zuordnung zu einer sakralen Verwendung erweist sich jedoch als diffizil: Bei der Diskussion solcher Abbildungen stellt sich zunächst die Frage, ob aus den Darstellungen auf einen religiösen oder privaten bzw. profanen Verwendungszweck zu schliessen ist. Gleichermassen ist von Bedeutung, ob die Szenerie eher im häuslich-privaten oder in einem öffentlichen Raum angesiedelt ist und welche Hinweise die ikonographische Kennzeichnung der beteiligten Personen bietet. So lehnt z.B. J. COOPER für zahlreiche Plaketten den Bezugsrahmen der Heiligen Hochzeit ab, weil keine der Personen als göttlich oder königlich gezeichnet sei.<sup>431</sup> Schliesslich ist es für eine Kontextualisierung im Rahmen etwaiger Fruchtbarkeitskulte nicht unerheblich, welcher Art der dargestellte Verkehr ist; so werden z.B. Abbildungen nicht-vaginaler Praktiken die These einer imitativen Fruchtbarkeitsmagie irritieren.<sup>432</sup> Trotz dieser Schwierigkeiten bei der Interpretation der oft detailfreudigen Darstellungen wird eine religiöse Bedeutung nur selten in Frage gestellt.<sup>433</sup> So werden beispielsweise assyrische erotische Kleindarstellungen schnell mit einem angeblich hocherotischen Ishtar-Kult in Verbindung gebracht.<sup>434</sup> Möglicherweise tendieren manche Interpretationen der

---

<sup>428</sup> Für Mesopotamien konstatiert z.B. Lambert, *Prostitution* (1992), 143, recht plakativ: „Thus in ancient Mesopotamia all prostitution was by definition sacral, because the sexual act was a natural force working for the well being of the human race and was a power personified in the goddess Inanna/Ishtar.“ Dieses „by definition“ ist eher eine persönliche Definition Lamberts, der anschliessend selbst die altorientalische Welt weit differenzierter betrachtet.

<sup>429</sup> Eine ausführliche Zusammenstellung und Beschreibung bietet Coopers Teilartikel „Heilige Hochzeit –B: Archäologisch“ im RLA 4, 259–269.

<sup>430</sup> Eine zeitliche Eingrenzung bietet Assante, *Erotic Art* (2002), 27, Anmerkung 2, wonach die ältesten Plaketten in die Ur III-Zeit, um 2100 v.Chr., zu datieren wären, die jüngsten bisherigen Funde in die Zeit um 1600 v.Chr.

<sup>431</sup> RLA 4, 266: „[N]one of the representations indicate by means of distinctive clothing or insignia that gods, royalty, or high clergy are involved [...]“

<sup>432</sup> Zu den zu erkennenden Praktiken vgl. die Tabelle in RLA 4, 264 sowie a.a.O. §11.

<sup>433</sup> So auch nicht von Cooper, RLA 4, 266: „[T]here must have been other cultic occasions that these pieces could be portraying.“ Allerdings kann Cooper zu diesen anderen kultischen Gelegenheiten aus den Darstellungen selbst keine weiteren Aussagen erschliessen.

<sup>434</sup> Zum kritischen Umgang mit solchen Zuschreibungen sei eine Information von Westenholz, *Heilige Hochzeit* (1995), 61, zitiert: „Wichtig ist, vor Augen zu führen, daß keine der Plaketten aus dem Ishtar-Tempel stammt, sondern aus den Ruinen des Palastes, und nicht aus Assur,

Kleindarstellungen von menschlichem Verkehr zu einer religiösen Überhöhung von Sexualität und übersehen dadurch die Möglichkeit eines weltlichen Gebrauchs erotischer Szenen. So bleibt die sakrale Verortung solange fragwürdig, wie eindeutige Belege (z.B. ergänzende Inschriften) fehlen. Denkbar ist gleichwohl eine eher volksreligiös zu nennende magische Verwendung erotischer Darstellungen in dem Sinne, als nach J. ASSANTE Körpern und Sexualität bzw. deren bildhafter Visualisierung „magical applications“<sup>435</sup> zugemessen werden können.<sup>436</sup> In diesem Sinne könnten zahlreiche Plaketten als Schutz- und Segenszeichen für Häuser samt Bewohner/innen gedient haben.

Assante erkennt in der breiten Überlieferung erotischen Text- und Bildmaterials aus Mesopotamien den Hinweis auf ein kulturelles Bewusstsein einer „supernatural potency of the body in sexual arousal“<sup>437</sup>. Der Verwendungszusammenhang erschliesse sich durch den archäologischen Kontext der Funde. Dieser besteht überwiegend in Räumen von Privathäusern, gleichermassen für erotische wie für andere Plaketten mit weniger „anzüglichen“ Motiven. Die religiöse Bedeutung läge dann im magischen Bereich im Sinne eines Schutz- oder Segenszeichens für das Haus bzw. für diejenigen, die dort ein- und ausgehen.<sup>438</sup> Die Vignetten tragen häufig Elemente, die aus erotischer Literatur über Inanna/Ishtar bekannt sind. Die bekannteste Darstellungsweise zeigt ein Paar beim Verkehr *a tergo*, wobei die Frau gleichzeitig mit einem Strohalm aus einem Krug trinkt. Neben der visuellen Anspielung auf Oralverkehr spielen hier auch die Bedeutung von Bier als Aphrodisiakum und Metapher für das weibliche Sexualsekret sowie das Patronat von Inanna/Ishtar für das Brauereiwesen eine Rolle.<sup>439</sup> Daneben finden sich Bettszenarien, die das Paar nebeneinander liegend darstellen und auf die Brautrolle von Inanna/Ishtar verweisen.<sup>440</sup> In der Affinität der Göttin zu Sexualität und Ekstase sieht Assante dann auch den Grund für die mögliche volksreligiöse Interpretation der Darstellungen, nämlich als Votivbilder oder magische Plaketten, die eine Verbindung der Anhänger/innen mit Inanna/Ishtar symbolisieren bzw. garantieren sollen. Diese Verbindung werde in erotischen Kategorien imaginiert: „[i]n the Old Babylonian period sex with Inanna whether in bed or in the tavern made white magic“<sup>441</sup>. Als Raumschmuck könnten erotische Darstellungen dazu dienen, die Gegenwart der Göttin in dem jeweiligen Haus zu symbolisieren bzw. zu erbitten. Als Pendant existiere im Negativen die Vorstellung vom Bösen, d.h. Dämonen oder schwarzer Magie, deren Einflussnahme ebenfalls in einer Metaphorik von ehelicher, sexueller Beziehung ausgedrückt werde.<sup>442</sup> Assante verweist auf andere Beispiele von Darstellungen menschlicher Sexualorgane, die zwar in keinem direkten

---

sondern aus einer ganz anderen Grabungsstätte, aus Kar-Tukulti-Ninurta.“

<sup>435</sup> Assante, *Erotic Art* (2002), 27.

<sup>436</sup> Vgl. Assante, *Erotic Art* (2002). Dieser Text bildete zugleich die Grundlage eines Vortrags von Assante am 3. April 2004 an der Jahrestagung der Schweizerischen Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaften (SGOA) im Rahmen des „Interdisziplinären Symposions zu hermeneutischen Fragen der Genderforschung“ mit Thema „Der Quellenwert von Bildern bei der Rekonstruktion antiker Frauengeschichte.“, 2. bis 5. April 2004 an der Universität Bern.

<sup>437</sup> Assante, *Erotic Art* (2002), 27.

<sup>438</sup> Vgl. Assante, *Erotic Art* (2002), 27f.

<sup>439</sup> Vgl. Assante, *Erotic Art* (2002), Abschnitt „Drinking Scenes“, 30–36.

<sup>440</sup> Vgl. Assante, *Erotic Art* (2002), Abschnitt „The Bed Scenes“, 36–42.

<sup>441</sup> Assante, *Erotic Art* (2002), 43.

<sup>442</sup> Vgl. Assante, *Erotic Art* (2002), 43. Auffällig sind Motivanalogien zur sexualisierten Hexenvorstellung des christlichen Abendlandes, s.o. 3.1.3. Abschnitt „Fruchtbarkeit und Riten“.



Zusammenhang mit den erotischen Plaketten stehen, jedoch ihrerseits möglicherweise einen magischen Zweck erfüllten, und zwar zur Bannung dämonischer Kräfte.<sup>443</sup> In ihrer materialreichen Untersuchung wendet Assante die gängige Interpretation von Kleinbildern mit Darstellungen von Dämonen wie Lamaschtu als häusliche Kunst mit religiös-magischer Bedeutung gleichermaßen auf die besagten erotischen Darstellungen an und schliesst: „the erotic plaques could be read as tools of sympathetic magic that blocked the death-bringing embrace of any evil force with *kušbu*-charged images of a life-bringing embrace.“<sup>444</sup> „Thus the goddess’s [Inannas; CS] body and her literally spellbinding sexuality were important instruments of Old Babylonian household magic.“<sup>445</sup> Mit dieser Interpretation gelingt Assante die Synthese von profaner und sakraler Verortung von Erotik und Sexualität.

### *Zusammenfassende Auswertung*

Das hier besprochene Material stammt aus einem weiten geographischen Raum, verschiedenen Epochen und unterschiedlichen Bereichen. Eine homogene Fruchtbarkeitsvorstellung des Alten Orients kann schlichtweg nicht festgestellt werden.

Eine geschlechtsspezifische Aufgabenverteilung, die Fruchtbarkeit und Erotik v.a. weiblichen Gottheiten zuordnet, kann aus dem vorhandenen Material der diversen Panthea nicht geschlossen werden. Es erscheint eher als Phänomen der Rezeption und Interpretationsgeschichte, wenn solche Aspekte bei Göttinnen besonders hervorgehoben oder gar als ihre einzige Machtsphäre wahrgenommen werden, bezüglich Göttern jedoch nur als eine Betätigung unter zahlreichen anderen gelten. Dies gilt auch für die Wahrnehmung des biblischen Bereichs und die unterschiedliche Zuordnung des Fruchtbarkeitsgedankens zu Aschera oder JHWH. Dabei sind die Informationen zu dieser, in älterer Zeit *Jhwh* zu- oder beigeordneten Göttin sowie über ihre Verehrer/innen spärlich. Zudem schreibt die biblische Überlieferung den Bereich Fruchtbarkeit und Erhaltung der Schöpfung dem männlich konzipierten JHWH zu, ohne sich dabei explizit erotisierender Sprache zu bedienen. So erweist sich das ohnehin wenig differenzierte Fruchtbarkeitsparadigma einer Genderperspektive verhaftet, die Weibliches (göttlich wie irdisch) als stark natur- und triebgebunden wahrnimmt, Männliches (göttlich wie irdisch) dagegen unter das Vorzeichen einer rationalen Abstraktion stellt.<sup>446</sup>

Desweiteren steht der *Hieros Gamos* zur Diskussion sowie die Frage, ob damit ein regional begrenztes Phänomen oder eine verallgemeinerbare Ritualstruktur bezeichnet werden kann. Einerseits ist hierfür die Begrenzung auf eine lokal geprägte Form der Königslegitimation wahrscheinlich, wobei der Fruchtbarkeitsgedanke in

<sup>443</sup> Assante bezieht sich hier besonders auf das Beispiel von Frauenfiguren mit gespreizten Beinen, mit oder ohne (ansonsten körperlosem) Phallus, die ungefähr zur Regierungszeit Hammurapis im Norden Mesopotamiens auftauchten; vgl. hierzu Assante, *Erotic Art* (2002), Abschnitt „Spread-Legged Females“, 44–47.

<sup>444</sup> Assante, *Erotic Art* (2002), 44. Mit *kušbu* (akk.) und *hi.li* (sum.) werde eine „sexy charismatic aura“ (a.a.O. 36) bezeichnet, die besonders Inanna/Ishtar eigne.

<sup>445</sup> Assante, *Erotic Art* (2002), 48.

<sup>446</sup> Die Parallelen zu Mechanismen des sog. Orientalismus – hier der rationale Okzident, dort der triebhafte Orient – liegen auf der Hand.

den Hintergrund rückt. Andererseits ist der Bezug zur Kultprostitution auch unabhängig von einer solchen engeren Definition schwer aufrecht zu erhalten. Diejenigen Hypothesen, die davon ausgehen, dass ein Verkehr von kultischer Bedeutung zwischen dem König und einer die Göttin darstellenden Frau stattgefunden habe, implizieren einen ausserordentlichen priesterlichen Rang jener Frau. Der Exklusivität auf Seiten des männlichen Parts (König) entspräche eine ähnliche auf Seiten des weiblichen (Priesterin oder Königin). Zudem wird für das Setting einer Heiligen Hochzeit ein einmaliger oder in längeren Perioden (z.B. jährlich) wiederkehrender Akt angenommen. Beide Aspekte, die hohe Position der mutmasslich beteiligten Frau und die zeitliche Fixierung, sind nur schwer mit der zur Prostitution gehörenden Promiskuität in Übereinstimmung zu bringen; ganz zu schweigen von der Frage einer Bezahlung.<sup>447</sup> Schliesslich stellt aber gerade ein Verständnis, das den Horizont der Heiligen Hochzeit sehr weit fasst, erneut die Frage, inwieweit von tatsächlichen körperlichen Vollzügen oder eher von symbolisch-reduzierten Handlungen auszugehen ist. Insgesamt muss die Heilige Hochzeit als ein unabhängiges Forschungs- und Hypothesenfeld gelten, das dasjenige der Kultprostitution lediglich in der Weise berührt, als hier wie dort sexuelle Vollzüge im kultischen Rahmen erwogen und in ihrer möglichen Bedeutung diskutiert werden.

Schliesslich ist festzuhalten, dass die Zuordnung altorientalischen erotischen Materials, besonders bildhafter Darstellungen, schwer fällt. Die Möglichkeit eines profanen Gebrauchs darf nicht von vornherein ausgeblendet werden. Z.B. wäre auch anzunehmen, dass Darstellungen unverhüllten Geschlechtsverkehrs auf ganz gewöhnliches Prostitutionsmilieu verweisen, wie dies z.B. im Pompeji des 1. Jahrhunderts n.Chr. belegt ist. Bei der Annahme eines religiösen Verwendungszusammenhangs wäre jedoch die oben genannte Differenzierung zwischen offiziellem Kult und privater Religiosität zu bedenken, die auch Assantes Vorschlag einer häuslich privaten Nutzung mit magischer Bedeutung zugrunde liegt. So verweisen ähnlich der „Nackten Göttin“ die erotischen Darstellungen als Kleinfunde in den persönlichen Bereich. Eine Bezugnahme auf einen offiziellen kultischen Rahmen ist weniger offensichtlich; über einen besonderen Stand von Kultprostituerten an Tempeln ist keine Auskunft zu erschliessen.

Insgesamt erweist sich gerade der Themenkomplex von Erotik und Fruchtbarkeit als Sammelbecken assoziativer Anknüpfungen, die unter dem Mangel leiden, dass ein gutes Mass an Vorannahmen zum Komplex Kultprostitution bereits mit in die jeweilige Interpretation eingebracht wird und somit zirkuläres Denken bedingt. Die Diversität der Anknüpfungspunkte und Hypothesenbildungen vermag kaum, eindeutige Hinweise für eine altorientalische Prostitutionspraxis im kultischen Rahmen zu liefern, sondern bestätigt eher die zunehmende Kritik an dem Fruchtbarkeitsparadigma als Pauschalkategorie. Hierunter versammeln sich diffuse Vorstellungen

---

<sup>447</sup> So stellt Tigay, Deuteronomy (1996), 480, zu einer möglichen Beziehung zwischen dem *Qedeschen*-Begriff und dem *Hieros Gamos* trocken fest: „If a real woman did take part, she could hardly be called a ‚prostitute,‘ though she could be called a *kedeshah* in the literal sense of the term, ‚holy woman‘ or ‚priestess.‘“

über „die kanaanäische Religion“ als Zerr- und Gegenbild des „reinen“ Glaubens sowie über den „freizügigen Orient“.<sup>448</sup> Auf die Problematik und Zeitgebundenheit solcher Wahrnehmungsmuster wurde bereits im Rahmen der Forschungsgeschichte mit der Wendung der „kulturellen Bedingtheit des Blicks“ hingewiesen.<sup>449</sup>

### 3.2.3. Weibliches Kultpersonal

#### *Zölibat oder Zügellosigkeit*

Es würde eine vielbändige Kultur- und Religionsgeschichte füllen, sollten kultische Genderzuschreibungen und liturgische Geschlechterordnungen aus Vergangenheit und Gegenwart kritisch untersucht werden. Im vorliegenden Rahmen interessieren v.a. die Vorstellungen über das Sexualverhalten von Kultfunktionären. Hinsichtlich *weiblichen* Kultpersonals fällt auf, dass v.a. hier Körperlichkeit keine Nebensache ist, sondern durch zwei konträre Alternativen thematisiert wird, nämlich in Form einer zölibatären oder aber einer zügellosen Sexualität. Entweder also liegt ein Akzent auf der Bewahrung des Körpers (Jungfräulichkeit bzw. Witwenkeuschheit) zur Wahrung der kultischen Reinheit, oder es geraten das biologische Geschlecht und der mögliche sexuelle Einsatz des Körpers im Kult zum zentralen Thema. Im Sinne der letzten Einschätzung beziehen sich Kultprostitutionsvorstellungen zuallererst auf weibliche Kultfunktionäre, deren kultische Funktion in Angebot und Ausübung sexueller Handlungen bestünde.

Die entgegengesetzte Fixierung auf Jungfräulichkeit und den Keuschheitsgedanken prägt u.a. im Christentum neben dem Priesterzölibat das monastische Leben beider Geschlechter. Sexuelle Enthaltsamkeit als Bedingung für ein religiöses Leben ist auch ausser- und vorchristlich anzutreffen, unter anderem bei den römischen Vestalinnen<sup>450</sup> oder den griechischen Demeterpriesterinnen<sup>451</sup>, die dennoch zuweilen in Verbindung mit dem Kultprostitutionsverdacht gebracht werden. Im Rahmen dieser Arbeit ist freilich nicht gelobte Keuschheit, sondern im Gegenteil gelobte Promiskuität von Interesse. Der ehemalige Pauschalverdacht bezüglich sämtlicher Frauen in antiken Kultämtern hat sich mittlerweile als ungerechtfertigt erwiesen.

<sup>448</sup> Frevel, Aschera (1995), 562, Anmerkung 19, bezeichnet das Stichwort „Fruchtbarkeit“ als „Joker, der mit Vorliebe dann eingesetzt wurde, wenn die Karten nicht ausreichten, um das Spiel zu machen.“

<sup>449</sup> S.o. 2.3.2.

<sup>450</sup> „Für eine Frist von dreißig Jahren mußten sie jungfräulich leben.“ (MLReligion 3, 724).

<sup>451</sup> Vgl. eine Spitze aus Lukians Hetärengesprächen (ΕΤΕΡΙΚΟΙ ΔΙΑΛΟΓΟΙ) von ca. 160 n.Chr., in welchen er 15 satirische Dialoge Athener Hetären aus dem 4. Jahrhundert v.Chr. entwirft. Im siebten Dialog ΜΗΤΗΡ ΚΑΙ ΜΟΥΣΑΡΙΟΝ wirft die Mutter ihrer Tochter Musarion vor, sich von einem Freund zur Treue verpflichten zu lassen: οὐκοῦν ἀνέραςτος σὺ μὲνεις διὰ τοῦτο καὶ σωφρονήσεις καθάπερ οὐχ ἑταίρα, τῆς δὲ Θεσμοφόρου ἱερείᾳ τις οὔσα; „Um deswillen sollst du also ohne Liebhaber bleiben und so keusch und sittsam leben, als wärest du keine Hetäre, sondern eine Demeter-Priesterin?“ (Deutsche Übersetzung aus Lukian, Hetärengespräche, Dortmund 2000, 37; Θεσμοφόρος ist eine Epitheton der Göttin Demeter, vgl. LSJM 795).

Vielmehr weisen detaillierte Einzeluntersuchungen promiskuitives Verhalten oder Prostitution als Aufgabengebiete der jeweiligen Gruppen zurück.<sup>452</sup>

Die Zurückhaltung, die inzwischen für den Kultprostitutionsverdacht hinsichtlich der vorderorientalischen Antike geübt wird, mag mit ein Grund dafür sein, dass in jüngerer Zeit jener zeitlich-geographische Rahmen überschritten und nach Vergleichsmomenten in anderen Kulturen gesucht wird. In diesem Sinne wird auf ein jüngerer, weiter östlich situiertes Phänomen in Indien aufmerksam gemacht, wo *Devadāsīs* genannte Tempeltänzerinnen als ehelose Mädchen und Frauen angeblich eine freizügige Sexualität lebten, auch zur Erlangung materieller Zuwendungen an ihre Tempel.

#### *Indische Tempeldienerinnen*

Das Sanskrit-Wort *Devadāsī* heisst wörtlich übersetzt „Gottesdienerin“ und bezeichnet an Tempeln lebende Tänzerinnen, deren Dienst darin besteht, die jeweilige Gottheit in der sie repräsentierenden Statue zu versorgen und vor ihr zu tanzen.<sup>453</sup> Solche Tempeltänzerinnen sind seit dem 7. Jahrhundert n.Chr. in Südindien belegt, eine auf das Jahr 1004 n.Chr. datierte Inschrift des Haupttempels von Tanjore nennt 400 *Devadāsīs* als dem Tempel zugehörig.<sup>454</sup> Ursprünglich waren sie als (keusche) Gottesdienerinnen auf den jeweiligen Tempelbezirk beschränkt, sie gelten als mit der Gottheit, der sie geweiht sind, verheiratet.<sup>455</sup> Dennoch scheint, wie aus alten Reiseberichten hervorgeht, recht bald der Verkauf sexueller Handlungen durch sie zu einem Bestandteil der Tempelhaushalte geworden zu sein.<sup>456</sup>

Interessanterweise gibt es Ätiologieerzählungen, die jenen wohl nicht ganz unproblematischen Zustand erklären, dass die zur kultischen Reinheit geweihten *Devadāsīs* für Geschlechtsverkehr zur Verfügung stehen, der sie jedoch nach hinduistischem Verständnis kultisch verunreinigt: So wird erzählt, dass in Puri einst die *Devadāsīs* als Angetraute des Gottes Jagannath „unter dem Bett

<sup>452</sup> S.o. 2.2.1., für den Alten Orient vgl. das dort zitierte Bonmot von B. Brooks.

<sup>453</sup> Vgl. EncRel(E) 4, 453, und EncRel(E) 12, 84; Shankar, *Devadasi* (1994), 163. Interessanterweise liegt der Bezeichnung *Deva-dasi* eine analoge Etymologie zu denjenigen der *Hierodulen* (von ἱερό-δουλος) und der *Qedeschen* (von qdš / קדש [heilig]) zugrunde.

<sup>454</sup> Vgl. Svejda-Hirsch, *devadasis* (1991), 34f., Shankar, *Devadasi* (1994), 53.

<sup>455</sup> So Frederick/Kelly, *Brot und Götter* (2001), 143: „Vor 900 Jahren lebten die Devadasi, die als keusche, nur den Göttern geweihte Jungfrauen verehrt wurden, in den Tempeln, also nicht auf der Straße, und erfreuten Yellama [eine Göttin im indischen Karnataka; CS] täglich mit religiösen Gesängen und Tänzen, verbunden mit zeremoniellen Opfern und der Zeremonie des Badens und Befächelns.“ Dagegen hält Wacker, *Sakrament* (1992), 61, Thematisierungen eines ehemaligen Keuschheitsgebotes von *Devadāsīs* für eine (nach-)kolonialistische apologetische Übernahme westlich-christlicher Moralstandards.

<sup>456</sup> Vgl. Svejda-Hirsch, *devadasis* (1991), 32 und 36. Aus Tempelarchiven geht hervor, „dass die Einkommen aus der Prostitution der Devadasi oft halfen, für die Kosten der Tempel aufzukommen. Im Königreich Vijayanagar im 18. Jahrhundert wurde der gesamte Polizeiapparat aus dem von den Devadasi verdienten Geld bezahlt.“ (Frederick/Kelly, *Brot und Götter* [2001], 144, ohne Quellenangabe).

des Gottes, im innersten Sakralraum<sup>457</sup> geschlafen hätten. Eine der Frauen nun sei eines Tages zu Unrecht des Diebstahls angeklagt worden. Zur Entschädigung schenkte ihr der König Geld und Schmuck und forderte sie auf, diesen auch zu tragen. Dafür musste sie allerdings ihren einfachen, asketischen Lebensstil aufgeben, womit sie schliesslich zu einer „zugänglichen“ Frau wurde, „zuerst nur für die gelehrten Priester, später auch für andere Männer“<sup>458</sup>. Infolgedessen schlafen *Devadāsīs* nun nicht mehr unter Jagannaths Bett im Allerheiligsten.

Seit spätestens dem 14. Jahrhundert hatten *Devadāsīs* als Tänzerinnen, Sängerinnen und Komponistinnen erheblichen Anteil an der Hofkultur Südindiens.<sup>459</sup> Die englischen Begriffe *auspicious* und *auspiciousness* für die Bedeutung ihrer Erotik rühren daher, dass der (sexuelle) Kontakt mit ihnen als „glückliche Gunst“ gedeutet wird, dass sie also über eine „glückstragende Sexualität“<sup>460</sup> verfügen. „Their sexual activity as courtesans links them to well-being, since erotic pleasure is considered one of the foremost expressions of the state.“<sup>461</sup> Das Ansehen des beteiligten Mannes (z.B. aus einer Priesterklasse oder einem herrschenden Haus) ist gerade für den ersten sexuellen Kontakt einer geschlechtsreifen *Devadāsī* von Bedeutung.<sup>462</sup> Dieses Ereignis liegt meist einige Jahre nach der Weihe des noch jungen Mädchens zur *Devadāsī*. Obwohl seit der Unabhängigkeit Indiens 1947 das *Devadāsī*-Wesen offiziell verboten ist und 1984 die Mädchenweihe „illegal und verfassungswidrig“<sup>463</sup> erklärt wurde, lassen sich Frauen weiterhin zu *Devadāsīs* weihen. Im 20. Jahrhundert wurden *Devadāsīs* (wohl unfreiwillig) zunehmend sowohl zur Tourismusattraktion als auch Beteiligte in der aufstrebenden Sexindustrie.<sup>464</sup> Mit dieser „Säkularisierung“ des *Devadāsī*-Kultes hat auch die lokale Bindung der geweihten Mädchen und Frauen an einen bestimmten Tempel abgenommen.

Unabhängig von der Eigenständigkeit der kulturellen Grundlagen und religiösen Traditionen Indiens, die die beschriebene Institution der *Devadāsīs* hervorgebracht haben, erscheinen einige Informationen über sie für die Untersuchung der *Qedeschen* im alttestamentlichen Israel interessant. So versucht z.B. M.-Th. WACKER, den

---

<sup>457</sup> Svejda-Hirsch, *devadasis* (1991), 140.

<sup>458</sup> Svejda-Hirsch, *devadasis* (1991), 140.

<sup>459</sup> Vgl. Svejda-Hirsch, *devadasis* (1991), 118f.

<sup>460</sup> Wacker, Sakrament (1992), 66 u.ö.

<sup>461</sup> EncRel(E) 6, 309.

<sup>462</sup> Vgl. Svejda-Hirsch, *devadasis* (1991), 129f., und Wacker, Sakrament (1992), 67 und 70. In der Provinz Andra Pradesh kann im „Jogin-System [...] ein reicher Mann eine Familie für die Weihe eines Mädchens und das Recht, sie zu entjungfern, bezahlen.“ (Frederick/Kelly, Brot und Götter [2001], 141).

<sup>463</sup> Frederick/Kelly, Brot und Götter (2001), 143. Vgl. auch Svejda-Hirsch, *devadasis* (1991), 41ff.

<sup>464</sup> Vgl. Wacker, Sakrament (1992), 59f., Frederick/Kelly, Brot und Götter (2001), 141ff., sowie die Fallstudien bei Shankar, Devadasi (1994). Bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts gab es „bei den Tempeln lebende Tänzerinnen, die *devadāsī* [...] Ihr Tanz war teilweise ganz der Gottheit vorbehalten und fester Bestandteil der täglichen Liturgie. Heute sind diese Tanzformen fast nur noch auf säkularen Bühnen zu sehen.“ (MLReligion 2, 348).

„glücksbringenden“ Aspekt von Sexualität als Interpretationsmoment zu gewinnen.<sup>465</sup> Hier lasse sich eine religiöse Entwicklung erkennen, die aus der Verehrung weiblicher Gottheiten sowie der Hochschätzung weiblicher Sexualität erwachsen sei. Im Anschluss daran liesse sich laut Wacker für die Interpretation des Alten Testaments fragen: „Vielleicht kann das Aufkommen von Qedeschen als ein Hinweis auf den Versuch einer verstärkten Integration weiblich-göttlicher Elemente in den YHWHglauben verstanden werden?“<sup>466</sup> Der methodischen und hermeneutischen Probleme eines solchen Vergleichs ist sich Wacker freilich bewusst.<sup>467</sup>

### *Auswertung*

Werden methodische Bedenken gegenüber einem weit gefassten sozialgeschichtlichen Vergleich beiseite gelassen, können Strukturen des Phänomens der *Devadāsīs* für die Auseinandersetzung mit kultischer Prostitution fruchtbar gemacht werden. Schliesslich liegt hier ein Befund vor, der weibliches Kultpersonal direkt mit Prostitution in Verbindung bringt. Allerdings gibt es Anzeichen dafür, dass diese erst sekundär zu der religiösen Funktion der *Devadāsī* als Tänzerin hinzugetreten ist; Zeitpunkt und Ursachen hierfür bleiben unklar. Offensichtlich schliesst ihre Stellung als Gott-Vermählte sexuelle Beziehungen zu menschlichen Männern nicht aus, wenn auch diese als vorübergehend verunreinigend interpretiert werden. Da solche Beziehungen häufig längerfristig und vertraglich geregelt sind, könnten sie auch als Konkubinate bezeichnet werden.<sup>468</sup> Jedoch ist seit dem 19. Jahrhundert festzustellen, dass gesellschaftliche Veränderungen und wirtschaftliche Abhängigkeiten dazu führen, dass die geweihten Frauen als gewöhnliche Prostituierte tätig sind und der kultisch-religiöse Rahmen im Verschwinden begriffen ist.

So ist heutzutage Prostitution eines der Hauptprobleme Indiens und anderer asiatischer Länder. Die Betroffenen sind gleichermassen Mädchen, Jungen, Frauen und (junge) Männer sowie das sog. dritte Geschlecht<sup>469</sup>. Es ist eine Verharmlosung der langen Geschichte sexueller Ausbeutung im patriarchalen Kastensystem, wenn romantisierend u.a. auf die *Devadāsīs* verwiesen wird. „Formen sozialer Gewalt [...] und nicht die erotische Tradition haben die südasiatische Prostitution geformt.“<sup>470</sup>

Eine sozialhistorische sowie religionswissenschaftliche Einordnung jener Prostitutionshandlungen bleibt also schwierig. Dies lässt sich auch an der Argumentation Wackers zeigen, die einerseits mit der Einrichtung der *Devadāsīs* sympathisiert, andererseits moralische Vorbehalte gegen deren mögliche Ausbeutung äussert. Zwar vermag sie es, die Kultprostitutionsvorstellung von überholten Fruchtbarkeitspara-

---

<sup>465</sup> Vgl. Wacker, Sakrament (1992).

<sup>466</sup> Wacker, Sakrament (1992), 69.

<sup>467</sup> Vgl. Wacker, Sakrament (1992), 60.

<sup>468</sup> In diesem Sinne argumentiert Svejda-Hirsch, *devadasis* (1991), 146ff.

<sup>469</sup> Hier handelt es sich um die ebenfalls religiös bedeutsamen *Hijras* (zu dieser Personengruppe s.o. 2., Anmerkung 117).

<sup>470</sup> Frederick/Kelly, Brot und Götter (2001), 28.

digmen zu lösen, doch bringt sie selbst mit der Annahme einer „glückstragenden“ weiblichen Sexualität eine andere generalisierende Hypothese in die Debatte ein.

So schliesst Wacker sich zuerst soziologischen Äusserungen an, die den wirtschaftlichen Aspekt dieser Prostitution in den Hintergrund stellen, da die betreffenden Mädchen oder Frauen *nicht* „ihren Körper [verkauften], sondern [...] teil an ihrer glückstragenden Kraft“<sup>471</sup> gäben. Gehört zwar die besagte glückstragende Kraft zur religiösen Vorstellungswelt, bleibt doch die Frage ungeklärt, ob der Vorgang selbst als religiöser Akt empfunden wird. In der zugehörigen Anmerkung nennt Wacker ein bekanntes Argument, das auch in Diskussionen um juristische oder moralische Legitimation von Prostitution immer wieder geäussert wird: Die beteiligten Frauen erfüllten eine soziale Rolle in der Gemeinschaft, indem sie die sexuelle Unbeherrschtheit von Männern aufgingen und mit positivem Einfluss auf das Sozialverhalten ihrer Kunden einwirkten.<sup>472</sup> Entgegen dieser eher befürwortenden Einschätzung verweist Wacker im Haupttext dann jedoch darauf, dass je nach Kaste und Berufungsumständen einige „geweihte[n] Mädchen [...] auf keine ökonomischen Ressourcen zurückgreifen [können], sondern [...] darauf angewiesen [sind], sich durch Preisgabe ihres Körpers am Leben zu erhalten.“<sup>473</sup> Mit der Formulierung über das „Angewiesen-sein“ auf eine negativ konnotierte „Preisgabe“ des Körpers bringt Wacker stärker zum Ausdruck, dass eine *Devadāsī*, die gegen Bezahlung eine kurzfristige sexuelle Beziehung eingeht, als Prostituierte ausgebeutet wird und der wie auch immer geartete religiöse Aspekt in den Hintergrund tritt.

Bei aller Vielfalt des *Devadāsī*-Wesens gründet die kultische Bestimmung der Frauen darin, ehelos (d.h. ohne irdischen Mann) zu leben und mit einer glückstragenden Körperlichkeit ausgestattet zu sein. Diese Grundbedingungen freilich begünstigen eine Verquickung mit wirtschaftlichen Interessen. Deswegen ist m.E. kritisch zu hinterfragen, inwieweit hier eine religiöse Interpretation der Prostitutionshandlungen möglicherweise nur mehr als sekundäre Legitimation dient. Damit lässt sich der nicht unerhebliche Einwand erheben, dass Prostitution nicht als kultische Aufgabe im engeren Sinn zu verstehen ist, sondern als eine Erwerbsform zur Sicherung des Tempelhaushaltes oder des Lebensunterhalts. Dieses Motiv wurde bereits als Möglichkeit (in manchen Gesellschaften vielleicht die einzige) für Frauen in Erwägung gezogen, die aus anderen Versorgungsverhältnissen herausgefallen sind oder sich diesen entziehen wollen.<sup>474</sup> Hierin liegt wiederum ein wichtiger Ertrag der Informationen über die indischen *Devadāsīs*, nämlich ein Beleg dafür, dass Frauen, die als weibliche Kultfunktionäre fungieren, unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen der Prostitution nachgehen können.

### 3.3. Zusammenfassende Einschätzung

Wie gezeigt wurde, erweist sich die Verbindung von „Kult“ und „Prostitution“ zu einem vermeintlich eindeutigen Konzept „Kult-Prostitution“ als problematisch. Bereits auf der terminologischen Ebene liegt das Problem vor, dass der Prostitu-

---

<sup>471</sup> Wacker, Sakrament (1992), 71.

<sup>472</sup> Vgl. Wacker, Sakrament (1992), 84, Anmerkung 103.

<sup>473</sup> Wacker, Sakrament (1992), 71.

<sup>474</sup> Vergleichbares wird für die akkadische *qadištu* (s.o. 3.2.1. Abschnitt „*qadištu*-Frauen“) oder den akkadischen *assinnu* (s.o. 2.2.1. Abschnitt „Aktuelle Diskussionen“) angenommen.

tionsbegriff einen klar definierbaren Bereich beschreibt, der als solcher selbst bei einer Verbindung mit kultischen Vollzügen, z.B. als Begleiterscheinung von Wallfahrten oder im Umfeld von Pilgerstätten, stets seinen gewerblichen Charakter beibehält. Dieser Bedeutungsaspekt konfligiert mit der Vorstellung eines religiösen Hintergrunds oder kultischen Rahmens und stört die Terminologie wesentlich, um nicht zu sagen verunmöglicht sie. Es handelt sich also bereits bei den Komposita *Kult-* und *Tempel-Prostitution* um höchst problematische Wortbildungen.<sup>475</sup>

Hinzu kommt, dass das Material aus dem Umfeld der Hebräischen Bibel die alte These einer verbreiteten Institution von Kultprostitution bzw. von promiskuitiver Freizügigkeit der sog. kanaanäischen Religion nicht stützen kann. Zwar haben Personengruppen, die *qdš* in ihrem Titel tragen, eine Affinität zu religiösen Diensten und Orten, eine Tätigkeit im Sinne von sakraler Prostitution jedoch lässt sich nicht erschliessen. Gleichermassen kritisch sind die Wahrnehmung weiblicher Gottheiten sowie Mutmassungen zur religiösen Praxis ihrer Anhänger/innen zu beurteilen. Hypothesen, die eine besondere weibliche Spezialisierung auf Körperlichkeit und Sexualität annehmen, orientieren sich nicht selten an Genderstereotypen, ohne diese – die eigenen wie die in Texten oder Bildern enthaltenen – zu reflektieren. In ähnlicher Weise erscheint das Fruchtbarkeitsparadigma als diffuses und undifferenziertes Sammelbecken, dessen Anwendung als pauschale Deutungskategorie für religiöse Konzepte und Handlungen überholt ist. Die Zurückweisung von zu grob gefassten Fruchtbarkeitskultvorstellungen betrifft neben dem Bereich der Kultprostitution konkret auch die Diskussion um die sog. Heilige Hochzeit. Ebenfalls ein kritischer Vorbehalt gilt der Frage danach, inwieweit überhaupt vom Vollzug sexueller Handlungen im Rahmen ritueller Begehungen ausgegangen werden soll. Doch auch bei der Annahme solcher Handlungen kann – mit Ausnahme des kulturell entferntesten Beispiels der indischen *Devadāsīs* – kaum von Prostitution im eigentlichen Sinne gesprochen werden. Somit bröckeln also die Voraussetzungen der klassischen Interpretation der *Qedeschen* an mehreren Rändern.

Es bleibt der Begriff der *Hurerei* mit seiner Dehnbarkeit und Eignung zur metaphorischen Verwendung. So wird sich zeigen, dass gerade alttestamentliche Texte die *Qedeschen* in die Nähe zu Wortbildungen von *זנה* / *znh* (huren) rücken (4.3.). Hier ist möglicherweise der innerbiblische Ausgangspunkt des Gedankens einer Vernüpfung von hurerischem mit kultischem Handeln zu suchen, der in die Hypothesen zur Kultprostitution eingeflossen ist (5.).

---

<sup>475</sup> Vgl. auch folgenden Abschnitt aus dem Artikel „Prostitution“, MLReligion 3, 75: „Über die Existenz von kultischer Prostitution in den antiken Kulturen des Mittelmeerraums läßt sich streiten, denn die Quellen sind meist sekundär und zudem wenig aussagekräftig. Insbesondere die Hierogamie kann wohl kaum als Prostitution bezeichnet werden. Möglicherweise war die kultische Prostitution schon in den antiken Kulturen des Mittelmeerraums von kommerziellen Interessen überlagert. Dies spräche dagegen, sie als Beispiel für eine ‚freiere‘, alternative Form der Prostitution, etwa mit dem verklärenden Hinweis auf eine ‚glücksbringende‘ weibliche Sexualität, anzuführen. Eine solche Interpretation leistet wohl eher der Gefahr Vorschub, daß der Prostitutionsakt gleichsam religiös überhöht und die (Männer-)Phantasie von der ständigen sexuellen Verfügbarkeit der Frau zugleich in der Geschichtsschreibung fixiert wird.“



## 4. Die *Qedeschen* der Hebräischen Bibel

Der Durchgang durch die sich wandelnden Hypothesen in der Forschung zum Problem der Kultprostitution generell und die Analyse der häufig herangezogenen Vergleichsgrößen aus der Umwelt des Alten Testaments sowie eines indischen Phänomens haben ergeben, dass die Historizität einer derartigen Einrichtung fraglich ist. Dennoch steht mit den *Qedeschen* eine Personengruppe der Hebräischen Bibel in dem Ruf, kultischer Prostitution nachgegangen zu sein. Nach den bisherigen Aufführungen gilt es nun, kritisch zu fragen, ob es sich hier womöglich um die einzigen zuverlässigen Belege einer solchen Einrichtung handelt, oder ob eher mit literarischen Konstruktionen zu rechnen ist.

Um zu verstehen, was die Hebräische Bibel nun über die *Qedeschen* sagt und was nicht, soll im Folgenden das entsprechende Zeugnis der alttestamentlichen Schriften erfasst und exegisiert werden. Diese Textarbeit, die auch erste Übersetzungen des hebräischen Bestandes einbezieht, analysiert die durch die Bibel überlieferte literarische Darstellung der *Qedeschen* sowie ihre möglichen Verbindungen zur Problematik der Kultprostitution. Die Wahl der methodischen Schwerpunkte orientiert sich an den jeweiligen Besonderheiten der Stellen.

### 4.1. Bestandsaufnahme

Nur an wenigen Stellen ist in der Hebräischen Bibel von *Qedeschen* die Rede. Die hier verwendete Behelfsform *Qedeschen* bezieht sich auf hebräische Personenbezeichnungen aus der Wurzel *qds* / קדש. Lediglich elfmal liegen solche Nennungen vor, durch eine textkritische Konjekture könnte eine zwölfte hinzukommen. Die betreffenden Verse finden sich in teils verwandten und teils sehr unterschiedlichen Textzusammenhängen: Gen 38,21 (zweimal); Gen 38,22; Dtn 23,18 (zweimal); 1Kön 14,24; 15,12; 22,47; 2Kön 23,7; Hos 4,14; Hos 12,1\*; Hi 36,14.<sup>476</sup>

#### 4.1.1. Eine besondere Derivation von *qds*

Die gemeinsemitische Wurzel *qds* kommt in Bildungen ihrer hebräischen Form קדש über 840-mal im Alten Testament vor.<sup>477</sup> Auch wenn die genaue Etymologie im Ungewissen liegt, lässt sich aus der einheitlichen Verwendungsweise die Grund-

---

<sup>476</sup> Diese Reihenfolge entspricht dem hebräischen Kanon; die anschließenden Exegesen erfolgen nach historischen und literarischen Gesichtspunkten. Zu einer tabellarischen Aufstellung der *Qedeschen*-Belege s.u. 4.1.2. Abschnitt „Elf masoretische Belege“.

<sup>477</sup> Zur Streuung vgl. die entsprechende Tabelle von H.-P. Müller in THAT II, 593f.

bedeutung „heilig“ erschliessen,<sup>478</sup> deren Gegensatz mit dem Lexem *ḥol* / חל (profan) bzw. dem Verb *ḥll* / חלל (entweihen) gebildet wird.<sup>479</sup> Der Bedeutungsaspekt „abgesondert“ für *qds* ist erst sekundär von dem besonderen Umgang mit Heiligem abgeleitet, der dies von Profanem zu trennen bzw. zu schützen sucht.<sup>480</sup> Für den im Deutschen „Allerheiligstes“ genannten Bereichs in der Stiftshütte und im Tempel wird eine *figura etymologica* gebildet: *qodaš qōdāšim* / קדש קדשים. Verbformen bezeichnen das Heiligen, d.h. das Weißen von Dingen oder Menschen; im Kontext mit Gottheiten erscheint *qds* als göttliches Attribut. Die *qds*-Begrifflichkeit in der Hebräischen Bibel findet im engeren religiösen Kontext Verwendung zur Bezeichnung bestimmter Opfergaben, kultischer Aufgaben sowie der besonderen Qualifikation von Priestern. Darüber hinaus dient sie der Verhältnisbestimmung zwischen JHWH und seinem Volk, indem über *qds*-Formen eine Wechselbeziehung zum Ausdruck kommt, d.h. die Heiligkeit Gottes bedingt und erfordert eine Heiligkeit seitens der Menschen.<sup>481</sup>

Im zu untersuchenden Zusammenhang interessant ist die Tatsache, dass der Vorstellungskomplex kultischer Reinheit eine Verbindung von „Heiligung“ zu sexueller Abstinenz herstellt, wie folgende Beispiele illustrieren: In Ex 19 gehört sexuelle Enthaltung (V.15) neben der Einhaltung einer Tabuzone und Waschungen zur heiligenden (Pielformen von *qds* / קדש in V.10 und V.14) Vorbereitung des Volkes Israel für die Theophanie JHWHs. In 1Sam 21 ist die Möglichkeit für David und seine Gefährten, von den sog. Schaubroten (wörtlich: „heiliges Brot“, *leḥem qodaš* / לחם קדש) zu essen, nur gegeben, wenn sie zuvor keine Frauen berührt haben (V.5f., gemeint ist der sexuelle Kontakt). 2Sam 11,4 erzählt, dass Batseba sich soeben von ihrer Unreinheit (*tumah* / טמאה, gemeint ist die Menstruation) gereinigt bzw. wörtlich „geheiligt“ (Partizip von *qds* / קדש Hitpaël) hatte, als David mit ihr verkehrte.

Neben das recht einheitliche Bedeutungsspektrum der Wurzel *qds* / קדש im Sinne von „heilig, geweiht“ treten in der Hebräischen Bibel nun die Personenbezeichnungen der *Qedeschen*, die bis anhin mit Kultprostitution in Verbindung gebracht werden. Es handelt sich um die folgendermassen vokalisierten Formen: *qādeš* / קִדֵּשׁ und *q̄dešāh* / קִדְּשָׁה sowie deren Plurale *q̄dešim* / קִדְּשִׁים und *q̄dešôt* / קִדְּשׁוֹת. Dies sind substantivierte Adjektive, die in tiberischer Punktation durch eigene Vokalisierungen von Formen des Nomens *qodaš* / קדש (vokalisiert: קִדֵּשׁ, *qōdāšim* / קִדְּשִׁים)

<sup>478</sup> H.-P. Müller spricht in THAT II, 589 von einem „numinosen Wertbegriff sui generis“.

<sup>479</sup> Vgl. ThWAT VI, 1181; vgl. Lev 10,10.

<sup>480</sup> Gegen W.W. Baudissins Annahme, die Grundbedeutung hiesse „scheiden, trennen“; vgl. ThWAT VI, 1181; vgl. auch THAT II, 590.

<sup>481</sup> Bezogen auf Einzelne vgl. Ex 28,36 oder Lev 21,6.8; bezogen auf ganz Israel vgl. Lev 11,44f. Zu den linguistischen Formen der einzelnen *qds*-Derivate der Hebräischen Bibel vgl. ThWAT VI, 1185f.; zu einem historischen Überblick über die Verwendungsweisen vgl. a.a.O. 1186ff.

unterschieden werden. Sie scheinen als selbständige Derivation und deren Motion<sup>482</sup> gebildet zu sein. Allerdings ist die Differenz im unvokalisierten Konsonantentext nicht zu erkennen, sondern wird erst durch den divergenten Kontext sicher gestellt, der hinsichtlich der *Qedeschen* stets eine negative Bewertung impliziert. Die Unterscheidung zwischen *Qedeschen* und (unvokalisiert) ähnlichen Formen wird bereits bei den ältesten griechischen Versionen vorgenommen, wenn für letztere einheitlich Lexeme der Wurzel ἁγλ- („heilig“) verwendet werden. Dagegen erscheinen solche griechischen Formen nicht bei den Stellen über die *Qedeschen*. Offensichtlich haben diese – wie noch gezeigt werden wird – den griechischen Übersetzern Verständnisschwierigkeiten bereitet.

Es ist also anzunehmen, dass die Wortgruppe, die hier unter dem Begriff der *Qedeschen* erfasst wird, von Anfang an als eigenständige, lexikalische Transposition vorgelegen hat. Die Semantik der verwechselbaren Formen ergibt sich durch den jeweiligen Kontext. So bezeichnen z.B. die Konsonanten der Pluralform קדשם auch eine Personengruppe im direkten Umfeld oder „Hofstaat“ JHWHs, die aber weniger irdische Menschen als transzendente Wesen (Heilige, Engel) meint (vgl. Sach 14,5; Ps 89,6.8; Hi 5,1; 15,15).<sup>483</sup> Zahlreiche Belege beziehen sich auf pflanzliche und tierische Opfer- und Weihgüter (vgl. die Regelungen des Verzehrs von Opfergaben in Lev 22,1–16 und Num 18,8–32). Darüber hinaus bestanden königliche Weihgaben offensichtlich auch aus wertvollem Material als Teil des Tempelschatzes (vgl. 1Kön 7,51 // 2Chr 5,1; 2Kön 12,19; 1Chr 28,12).

So kann als sicher gelten, dass mithilfe der Wurzel *qds* / קדש Menschen als *qades* und *qdesah* bezeichnet werden, die in einer nicht näher bestimmten Weise dem Heiligen und damit dem Religiös-Kultischen zugeordnet sind. Anders als bei den geweihten *n'zirim* / נזירים finden sich bezüglich der *qdesim* und *qdesot* keine Angaben über einen bestimmten, d.h. begrenzten Zeitraum ihrer Heiligung oder ihres Geweihtseins, weshalb vermutet wird, dass sie „zu den lebenslang tätigen Kultfunktionären zu zählen“<sup>484</sup> sind. Die wenigen biblischen Belege über sie geben keine präzise Auskunft darüber, welcher Art ihre religiösen Funktionen und kultischen Aufgaben gewesen sein könnten. Jedoch lässt das vorliegende biblische Zeugnis keinen Zweifel an einer negativen Bewertung der *Qedeschen*.

<sup>482</sup> Eine Motion ist eine „[e]xplicite Ableitung weiblicher Personenbezeichnungen von männlichen Bezeichnungen mittels verschiedener Suffixe.“ (Bußmann, Sprachwissenschaft [2002], 452). Vgl. auch oben 3.1.2. Abschnitt „Wörtliche Bedeutung“.

<sup>483</sup> Schon Brooks, *Fertility Cult* (1941), 234, FN 31 schliesst für diese Gruppe eine Verbindung zu den *Qedeschen* aus: „These are obviously some sort of super-mortal beings, not humans connected with the cult.“ Zur Bedeutung „Engel“ in Hi 36,14 s.u. 4.1.4.

<sup>484</sup> THAT II, 595. Zu den *n'zirim* vgl. z.B. Num 6,1–21, wo in V.5 + 8 das Adjektiv *qados* / קדש der näheren Beschreibung dient. Eine Unterscheidung nach zeitlich begrenzter und lebenslanger Weihezeit wird von Hypothesen zu Hi 36,14 nicht geteilt, wenn dort die Erwähnung von *qdesim* / קדשים mit einem begrenzten Zeitraum in Verbindung gebracht wird; s.u. 4.1.4.

## 4.1.2. Formenbestand

Lediglich elfmal innerhalb von neun Versen werden in der *Biblica Hebraica Qedeschen* explizit genannt. Einer dieser Belege, Hi 36,14, befindet sich an einer Stelle mit Textverderbnis und kann daher nicht als eindeutig sicher gelten. Aufgrund eines Konjekturevorschlags für Hos 12,1 ist es möglich, zusätzlich einen weiteren mutmasslichen Beleg in Erwägung zu ziehen. Ehe alle Belege nach ihren Formen kategorisiert und ein erstes Mal inhaltlich beschrieben werden, ist zu diskutieren, inwieweit jener unsichere Vers in die weiteren Untersuchungen mit einzubeziehen ist.

*Ein mutmasslicher Beleg: Hos 12,1\**

1887 schlug C.H. CORNILL in der „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“ (ZAW 7, alte Reihe) für Hos 12,1 vor, anstelle der masoretischen Lesart *q̄dōšim* / קְדוּשִׁים durch Streichung des ו das Wort *q̄dešim* / קְדָשִׁים zu lesen.<sup>485</sup> Drei Jahre später legte H. OORT in der „Theologischen Tijdschrift“ ein Gegenvotum vor.<sup>486</sup> In den Neunzigerjahren des 19. Jahrhunderts wurde die Konjekture von J. WELLHAUSEN in seiner Kommentierung der Kleinen Propheten als „sehr erwägenswert“<sup>487</sup> übernommen und ist bis heute in den Kommentarwerken zum Hoseabuch eine diskutierte Variante.

Hos 12,1 ist in der Tat in seiner vorliegenden Form nicht einfach zu verstehen:

סִבְבֵּנִי בְּכַחַשׁ אֶפְרַיִם וּבְמִרְמָה בֵּית יִשְׂרָאֵל וַיְהוּדָה עַד רֶךְ עַם־אֵל וְעַם־קְדוּשִׁים נֶאֱמָן:

*Ephraim hat mich mit Lüge umringt und das Haus Israel mit Betrug, und Juda schwankt noch gegenüber Gott, und gegenüber den Heiligen ist er [wer?] treu.*

Gerade der zweite Halbvers bereitet Schwierigkeiten, zumal die Bedeutung der Verbphrase *rūd* / רוּד mit anschliessender Präposition *im* / עִם schwer zu entschlüsseln ist. Das seltene Verb bezeichnet „ziellooses Wandern, zügelloses Umherschweifen“. Die Präposition hat die Grundbedeutung „mit“ und drückt in der Regel eine Verbindung zwischen zwei Grössen aus. Da diese z.B. im Streitfall auch in einer negativen Beziehung bestehen kann, ist im Deutschen die Übersetzung „gegen“ möglich. Die Phrase in Hos 12,1 wird m.E. am besten mit „gegenüber X schwanken“ wiedergegeben. Das Hauptproblem des Verses liegt aber v.a. in der Frage nach der Bedeutung der *Qedeschen* im letzten Halbsatz, für deren Lösung sehr verschiedene Vorschläge erwogen werden. So kann bei Beibehaltung des masoretischen Bestandes die Form *q̄dōšim* / קְדוּשִׁים analog dem bekannten Majestätsplural *ʾalohim* / אֱלֹהִים singularisch auf Gott bezogen interpretiert und dem anschliessenden Singularpartizip als Subjekt zugeordnet werden. Das Objekt des Schwankens Judas würde demnach zweimal in Variation genannt (Gott bzw. „der Heilige“), das Schwanken selbst wäre durch die Treue Gottes kontrastiert: [...] *Juda schwankt noch gegenüber Gott und gegenüber dem Heiligen, der treu ist*. Diese Lesart ist in zahlreichen Übersetzungen zu finden.<sup>488</sup>

<sup>485</sup> Vgl. Cornill, Hosea 12,1 (1887).

<sup>486</sup> Vgl. Oort, Hosea (1890).

<sup>487</sup> Wellhausen, Propheten (1898), 128; vgl. a.a.O. 18 sowie ders., Skizzen (1892), 20 und 125.

<sup>488</sup> Eine interessante intertextuelle Interpretation liefert Macintosh, ICC (1997), der die Bezugnahme auf Jakob in Hos 12 v.a. hinsichtlich der Anspielung auf den Kampf am Jabbok (Gen 32,23–33) liest und Jakobs fast starrköpfiges Festhalten an Gott und Erzwingung des Segens

Es ist jedoch innerhalb der Satzstruktur und aufgrund der Kongruenz im Numerus auch möglich, das Partizip wie schon das finite Verb auf Juda zu beziehen: [...] *Juda schwankt noch gegenüber Gott und ist gegenüber den Heiligen treu*. Mit gleicher Syntax, aber inhaltlich völlig gegensätzlich hierzu ist auch vorgeschlagen worden, dass in diesem Vers weder אל noch קדושים auf JHWH, sondern auf kanaanäische Gottheiten zu beziehen wären, also: [...] *Juda schweift noch mit El umher und ist den Heiligen [d.h. dem Hofstaat Els; CS] treu*.<sup>489</sup> Die Verbphrase rūd / רוד mit 'im / עם wird entsprechend als „mit X umherschweifen“ wiedergegeben.

Cornill nun favorisiert ebenfalls die syntaktische Struktur einer Verbindung der beiden Verbformen mit Juda als Subjekt, bezieht aber אל eindeutig auf JHWH. Doch bereits für אמן (Niphal, treu sein) nimmt er Textverderbnis an, da dies in seinen Augen kein Parallelbegriff zu רוד (schwanken) sei, und konjiziert zu נצמד (Niphal, sich unterjochen, dienen).<sup>490</sup> In der Hebräischen Bibel ist נצמד dreimal im Niphal belegt und jeweils mit der Präposition ל auf die Fremdgöttheit Baal-Peor bezogen (Num 25,3.5; Ps 106,28). Dass Cornills Konjekturevorschlag diese Verbform nun mit der Präposition עם kombiniert, hat seiner Meinung nach „nichts irgendwie Bedenkliches“<sup>491</sup>. Im vorliegenden Zusammenhang interessanter ist jedoch die zweite Konjektur von קדושים zu קדשים. Cornill begründet sie einerseits mit der vorgängigen Erwähnung von Qedeschen innerhalb des Hoseabuchs (Hos 4,14)<sup>492</sup> und andererseits mit der lokalen Begrenzung von Qedeschen auf Juda gemäss der Darstellung der Königebücher.<sup>493</sup> Daher erscheint ihm der Vorschlag einer Streichung des ו nur logisch. Cornill möchte also lesen: „und Juda ist noch widerpenstig gegen Gott und mit Hurern zusammengejocht.“<sup>494</sup>

Wie sind die Vorschläge Cornills nun zu beurteilen? Die erste Konjektur Cornills ist m.E. nicht ganz so unbedenklich, wie er selbst annahm. So betrifft der Eingriff gleich zwei von drei Wurzelkonsonanten und konstruiert eine Kombination zwischen Verb und Präposition, die sonst biblisch nicht belegt ist. Über diese formalen Einwände hinaus erscheint die Konjektur zudem inhaltlich nicht gefordert, da die masoretischen Verben mit „schwankendem“ einerseits und „treuem“ Verhalten andererseits zwar keine Parallelbegriffe bilden, jedoch eine passable Antithese vor Augen stellen. Diese besteht dann entweder darin, dass das Schwanken Judas durch die Treue Gottes kontrastiert, ja geradezu beschämt wird. Oder aber das Fehlverhalten Judas wird auf zweifache Weise beklagt, dann nämlich, wenn Juda das Subjekt beider Verben ist und die zugehörigen Objekte אל (Gott) und die קדושים (q'dōšīm) ebenfalls antithetisch gefasst werden. Eine solche Interpretation schliesst freilich aus, dass der Plural קדושים parallel oder attributiv zu אל gebraucht ist, sondern setzt voraus, dass die Treue zu den genannten „Heiligen“ mit einem rechten Verhalten gegenüber Gott nicht vereinbar ist. Dies wiederum begünstigt die Hypothese der zweiten Konjektur, bei diesen religiös nicht erwünschten „Heiligen“ handle es sich um männliche Qedeschen. Jedoch kann auch eine inhaltliche Parallelität der beiden Verbformen unter Bei-

---

als Hintergrund von Hos 12,1b versteht. So deutet Macintosh auch den Plural קדושים nicht nur als Majestätsmarker, sondern liest hier eine Anspielung auf Gen 32,29, wo der Gegner Jakobs ebenfalls pluralisch und doppelt benannt wird („mit Gott [Plural 'alohīm] und mit Männern“ / עם אלהים ועם אנשים). Die Anklage in Hos 12,1b enthalte demnach den Vorwurf der Hybris und des Verfügenwollens über Gott: „(and Judah) still he seeks to gain the mastery with God and with the Most Holy remains immovable.“ (A.a.O. 473).

<sup>489</sup> Vgl. die kurze Diskussion bei Wolff, BK XIV/1 (1965), 271f. Wolff weist diese Hypothese zurück und verweist auf die Verwendung der Kurzform אל für JHWH in Hos 11,8.

<sup>490</sup> Vgl. Cornill, Hosea 12,1 (1887), 287f. Als Bedeutung für נצמד bietet Cornill „zusammengejocht“, „zusammengekuppelt“ (a.a.O. 288) an.

<sup>491</sup> Cornill, Hosea 12,1 (1887), 288.

<sup>492</sup> Hierzu s.u. 4.3.2.

<sup>493</sup> Diese Besonderheit fällt bereits bei den ersten Sichtungsgängen des biblischen Materials auf.

<sup>494</sup> Cornill, Hosea 12,1 (1887), 287.

behaltung des masoretischen Textes erhoben werden. So verweist H.W. WOLFF im Biblischen Kommentar auf die Verwandtschaft von רדו mit Akkadisch *redu* (folgen, nachfolgen). Demnach sei die Aussage über Juda positiv zu verstehen, und es werde schon in der ersten Satzhälfte „ein gewisses Gefolgsschaftsverhältnis“<sup>495</sup> zu Gott ausgedrückt. Bezüglich der קדושים stellt Wolff dann eine nur schwer überprüfbare Hypothese auf, nämlich dass „Hosea an die ihm vertrauten prophetisch-levitischen Kreise denkt“,<sup>496</sup> die in Juda vor ephraimitisch-israelitischer Verfolgung sicher seien.

Ebenfalls denkbar wäre eine unkorrekte Punktation, so dass möglicherweise mit 'am / עם (Volk) statt 'im / עם (mit, gegen) zu rechnen ist, also die Form 'am q'dōšim / עם קדושים anstelle des üblichen 'am qādos / עם קדוש für das „heilige Volk“ vorliegt. Die pluralische Version „Volk der Heiligen“ ist innerhalb des Alten Testaments nur noch im Danielbuch belegt (vgl. Dan 7,27 und 8,24)<sup>497</sup>. Diese Möglichkeit, die von Cornill verworfen wurde,<sup>498</sup> legen zumindest die ältesten Übersetzungen des Verses nahe. So weichen für diesen Vers die Versionen der Septuaginta (LXX) und des Targums Jonathan deutlich von MT ab. Eine althebräische Überlieferung des Textes zur Überprüfung der masoretischen Lesart steht nicht zur Verfügung. Zwar sind in 4QXII<sup>g</sup> grosse Teile des Hoseabuchs enthalten, doch kann aufgrund starker Beschädigungen des Manuskripts von Hos 12,1 nur ein einziger Buchstabe zweifelsfrei gelesen werden.<sup>499</sup> Auf der aramäischen Zwölfprophetenrolle von Murabba'ât fehlen Texte von Hosea.<sup>500</sup>

LXX legt für den Vers folgende eigene Variante vor:<sup>501</sup>

Ἐκύκλωσέν με ἐν ψεύδει Ἐφραὶμ καὶ ἐν ἀσεβείαις οἶκος Ἰσραὴλ  
καὶ Ἰουδᾶ νῦν ἔγνω αὐτοὺς ὁ θεός, καὶ λαὸς ἅγιος κεκλήσεται θεοῦ.

*Ephraim hat mich in Lüge umkreist und das Haus Israel in Gottlosigkeiten  
und Juda: nun hat Gott sie (m.Pl.) erkannt, und das heilige Volk wird [Volk] Gottes genannt werden.*

Wenn die Vorlage von LXX nicht weit von MT abweicht, liest LXX offensichtlich statt ער רדו eine Form von ידע (kennen) und für עם einmal das Personalpronomen hēm / הם (3.m.Pl.) und einmal das Nomen 'am / עם (Volk). Für die daran anschliessende umstrittene Pluralform קדושים wird sodann ein Singular-Adjektiv auf ἅγι- gebildet, so dass vom heiligen Volk die Rede ist. Die zweite Erwähnung von θεός hat kein Äquivalent in MT. Das Passiv von καλέω entspräche einem Niphal von אמר. Der zweite Teilvers enthält nach dieser Lesart also eine Positivaussage über die Beziehung Gottes zu Juda bzw. zu dem „heiligen Volk“.

In ähnlich positivem Ton ist der Vers im Targum Jonathan gehalten. Hier wird Judas Frömmigkeit deutlich von Ephraims und Israels Abfall unterschieden und zudem ausführlich erklärt, dass sich das heilige Volk aus den treuen Verehrern Gottes und des Heiligtums (gemeint ist der Jerusalemer Tempel in Juda) zusammensetzt. Zusätzlich wird ein Zusammenhang zwischen vor-exilischer Gottesverehrung und Konstitution des heiligen Volkes über das Exil hinaus hergestellt.

<sup>495</sup> Wolff, BK XIV/1 (1965), 272.

<sup>496</sup> Wolff, BK XIV/1 (1965), 272.

<sup>497</sup> Der Konsonantenbestand unterscheidet sich jedoch von der für Hos 12,1\* vermuteten Form: Dan 7,27: l'am qaddišē 'aljōnîn / לעם קדושי עליונין „dem Volk der Heiligen des Höchsten“, Dan 8,24: n'am q'dōšim / ועם קדושים „und das Volk der Heiligen“.

<sup>498</sup> Cornill, Hosea 12,1 (1887), 287, bezogen auf die Lesart der Septuaginta, die in ihrer Version des Verses vom „heiligen Volk“ spricht: „Daß LXX hier den ursprünglichen Text biete, ist undenkbar; wir müssen zur Conjectur schreiten.“

<sup>499</sup> Es handelt sich um das ל von אל; vgl. DJD XV, 286.

<sup>500</sup> Zu dieser Rolle, Mur.88, vgl. DJD 181ff.

<sup>501</sup> Nach LXX-Zählung handelt es sich um Hos 11,12.

Im Targum Jonathan lautet der Vers:<sup>502</sup>

אסניאו קדמי בכדבין בית אפרים ובנכלין בית ישראל  
ודבית יהודה הוו מיתקפין בפלחנא עד דגלא עמא דאלהא מארעהון  
ואנון דהוו פלחין קדמי בבית מקדשא מתקרן עמא קדישא בכין הוו קיימין:

*Das Haus Ephraim hat vor mir Lügen und das Haus Israel Betrügereien vermehrt.*

*Und die vom Haus Juda waren inbrünstig im Dienen, bis das Volk Gottes von seinem Land ins Exil gegangen ist.*

*Und diejenigen, die vor mir am Heiligtum gedient haben, wurden das Heilige Volk genannt. So wurden sie gegründet.*

Hier wird רר nicht von רור, sondern von ירר (hinabsteigen) abgeleitet und im Sinne von „ins Exil gehen“ verstanden. Das in MT schwierige קדושים wird offensichtlich doppelt umgesetzt, wenn einerseits die Verehrung des Heiligtums (aramäisch: *bêt maqd̂šša* / בית מקדשא; hebräisch: *miqqdāš* / מקדש [בית]) erwähnt wird und andererseits analog der LXX vom heiligen Volk (aramäisch: *‘amma qad̂šša* / עמא קדישא) die Rede ist. Bestimmendes Verb in der Passage über Juda ist פלח (verehren), womit das Targum die Heiligung durch ein gottgefälliges Verhalten begründet. Das Partizip Hitpa’al *mitq’ran* / מתקרן von קרא (rufen) lässt für das Hebräische ebenfalls auf das Niphal von אמר schliessen.

Beide alten Zeugen weisen mit gewissen Übereinstimmungen untereinander klare Unterschiede zu MT auf. Gleichzeitig stützen sie keine der Konjekturen Cornills. Die Frage, was sich hinter dem im masoretischen Text störend wirkenden קדושים verbirgt, wird weder von LXX noch Targum Jonathan im Sinne von *Qedeschen* beantwortet, sondern durch die Lesung ‘am für עם mit nachfolgender attributiver Verbindung als Nennung des „heiligen Volkes“ gelöst.

Eine nähere Auseinandersetzung mit Hos 12,1 stösst auf Verständnisschwierigkeiten, die auch durch Konsultation der späteren Überlieferungen nicht behoben werden können, zumal im kontextuellen Umfeld des Kapitels eine Positivwertung Judas, wie sie LXX und Targum Jonathan vermitteln, wenig plausibel wirkt. Vielmehr erhebt Hos 12 eine Art Sammelanklage, die ab V.3b in Form einer Jakobsallegorie wiederholt und verstärkt wird. Ehe sich der Fokus auf die Figur Jakobs konzentriert, werden einzelne Grössen des (religiösen) Fehlverhaltens bezichtigt, nämlich Ephraim und Israel eindeutig und Juda mindestens bezüglich seiner unsteten Haltung gegenüber Gott (umherschweifen, schwanken)<sup>503</sup>. Da das Hoseabuch die gemeinsame Anklage Judas mit Ephraim, Israel und Jakob kennt (vgl. Hos 5,5.12–14; 6,4.10f.; 8,14; 10,11), wäre auch hier ein Anklagediktum gegen Juda weit weniger irritierend als eine Belobigung seiner religiösen Treue. Eine Lesart im Sinne einer Teilanklage gegen Juda (ob mit oder ohne *Qedeschen*) würde für Hos 12,1f. eine dreifache Variation des Versagens der Nachkommen Jakobs ergeben, die auf Ephraim, Juda und Israel aufgefächert ist. In diesem Zusammenhang ist der Wechsel in Pluralformen in V.2b als Bündelung der drei Grössen plausibel. Allerdings fehlt bei den anschliessenden Einzeldrohungen gegen Ephraim, Israel und Samaria ein entsprechender Abschnitt über Juda (vgl. Hos 12,15–14,1). So stellt sich die Frage, ob gerade der schwierige Halbvers Hos 12,1b oder zumindest die Erwähnung Judas einen sekundären Einschub in der Weise der sog. judäischen

<sup>502</sup> Sperber III, 405; vgl. auch The Aramaic Bible 14, 56.

<sup>503</sup> Gegen Wolff, BK XIV/1 (1965), 272.

Redaktion der Hoseatexte darstellt.<sup>504</sup> Die Annahme einer solchen Redaktion für das gesamte Hoseabuch ist anerkannt und auch für die Diskussion um eine Konjekturen in Hos 12,1 fruchtbar, schliesslich ergibt der Befund der unzweifelhaften Belege aus den Königebüchern eine Verbindung der (männlichen) *Qedeschen* mit Juda.<sup>505</sup>

Eine eindeutige Entscheidung pro oder contra Konjekturen von קדשים zu קדושים fällt also schwer. Zwar findet sie in den ältesten fremdsprachigen Zeugen keine Bestätigung, doch verliert dieses Argument an Gewicht, wenn man bedenkt, dass diese alten Übersetzungen des hebräischen Textes offensichtlich gerade mit den *Qedeschen* einige Verstehensschwierigkeiten hatten.<sup>506</sup> Eine Konjekturen entspräche inhaltlich dem Bild der Königebücher und ermöglichte eine inhaltliche Kohärenz der ersten Sätze von Hos 12 in dem Sinne, dass auch gegen Juda eine Anklage mit Hinweis auf einen (spezifischen) religiösen Treuebruch erhoben werden würde. So erscheint mir folgende konjizierte Lesart durchaus möglich: [...] *Juda schwanket noch gegenüber Gott, aber es ist gegenüber den Qedeschen treu.* Eine Anklage Judas bleibt freilich auch ohne Konjekturen im Konsonantenbestand erhalten, wenn die Schwierigkeiten des letzten Teilverses mit Verweis auf die Versionen der LXX und des Targums Jonathan mit der Vokalisierung 'am für עמ gelöst werden könnten: [...] *Juda schwanket noch gegenüber Gott. Aber das Volk der Heiligen ist treu.*<sup>507</sup> Die Anklagen richteten sich dann gegen die vorexilischen politischen Grössen, der Erwählungsgedanke hätte bezüglich der Treuen ein stärker individualisiertes Gepräge, aus denen dann das Volk der Heiligen besteht. Freilich steht diese Lesart vor der Schwierigkeit, mit dem „Volk der Heiligen“ eine nur schwach belegte Form zu favorisieren.

Insgesamt bleibt es ungeklärt, wie Hos 12,1 richtig zu lesen ist. Da jedoch die Möglichkeit einer (verderbten) Erwähnung von *Qedeschen* nicht eindeutig und überzeugend ausgeschlossen werden kann, bleibt der Vers im Folgenden als zumindest mutmasslicher Beleg mitbedacht. Doch soll dies mit aller Vorsicht geschehen, so dass aus Hos 12,1\* selbst keine Auskünfte zum *Qedeschen*-Wesen erhoben werden, sondern allenfalls Übereinstimmungen zum Befund über die *Qedeschen* von sicheren Belegstellen benannt werden.<sup>508</sup>

---

<sup>504</sup> Bereits von Wellhausen und Stade vorgeschlagen, bei Cornill, Hosea 12,1 (1887), 285 erwähnt. Vgl. Jeremias, ATD 24/1 (1983), 150, der Hos 12,1b insgesamt zu einer solchen Redaktion rechnet; Macintosh, ICC (1997), 476, versteht den Vers als ursprünglich auf die falsche Haltung Ephraims/Israels gemünzt und nur das Wort Juda als später eingefügt.

<sup>505</sup> S.u. 4.2.

<sup>506</sup> S.u. 4.2.4. und 4.3. jeweils die Abschnitte „Frühe Übersetzungen“.

<sup>507</sup> Dieser Vorschlag ist mir in den Kommentarwerken nicht begegnet, hat aber den einfachen Vorteil, nicht in den Konsonantenbestand eingreifen zu müssen.

<sup>508</sup> Zur Kennzeichnung des Problems, dass dieser mögliche Beleg von קדשים auf einer Konjekturen basiert, wird bei Bezugnahme darauf die Versbezeichnung mit einem \* versehen: Hos 12,1\*.



*Elf masoretische Belege*

In Art der oben (4.1.1.) beschriebenen masoretischen Formen finden sich elf Belege von *Qedeschen* in neun Versen der Biblica Hebraica. Die folgende Übersicht listet die Stellen auf und bezieht dabei den bereits diskutierten mutmasslichen Beleg Hos 12,1\* kursiv markiert mit ein. Die Auflistung orientiert sich an den grammatischen Kategorien Genus, Numerus, Status und Determination, die den Konsonantenbestand betreffen. Von beiden Genera sind jeweils die undeterminierte Singularform und determinierte Singular- wie Pluralformen belegt, ungewiss ist der Beleg einer undeterminierten maskulinen Pluralform. Constructus-Formen fehlen ebenso wie suffigierte Formen, einmal findet sich eine assimilierte Präposition.

*qādeš* (m.):

קדש Singular status absolutus, undeterminiert:<sup>509</sup> Dtn 23,18; 1Kön 14,24

הקדש Singular status absolutus, determiniert: 1Kön 22,47

קד(ו)שים Plural status absolutus, undeterminiert (*konjiziert*): Hos 12,1\*

הקדשים Plural status absolutus, determiniert: 1Kön 15,12; 2Kön 23,7; Hi 36,14<sup>510</sup>

*q̄dešāh* (f.):

קדשה Singular status absolutus, undeterminiert:<sup>511</sup> Gen 38,21.22; Dtn 23,18

הקדשה Singular status absolutus, determiniert: Gen 38,21

הקדשות Plural status absolutus, determiniert: Hos 4,14

Die Stellen befinden sich in folgenden Textzusammenhängen: In Gen 38 wird die Geschichte von Juda und Tamar erzählt, in deren Verlauf Tamar als vermeintliche Prostituierte agiert, um Nachkommenschaft aus Judas Stamm zu empfangen; Judas Freund Hira verwendet bezüglich der unbekannten Prostituierten das Wort *q̄dešāh*. In einer Sammlung verschiedener Anordnungen verbietet Dtn 23,18 *q̄dešīm* und *q̄dešōt* unter den Israelit/innen. Die Königebücher enthalten Notizen über die Haltung bzw. Handlungen bestimmter judäischer Könige zur Abschaffung des *Qedeschen*-Wesens. Das Buch Hosea wettet in Hos 4,14 gegen diejenigen, die mit Huren gehen und mit *q̄dešōt* opfern; in Hos 12,1\* wird eventuell Juda das Festhalten an den *Qedeschen* vorgeworfen. Der schwer verständliche Stichos Hi 36,14 bezieht sich auf das schlechte Ergehen von Frevlern.

<sup>509</sup> Eine identisch vokalisierte Form als Ortsbezeichnung in Gen 14,7; 16,14; 20,1; Num 27,14; 33,36; Dtn 1,2.19; 32,51; Ez 47,19; 48,28; Ps 29,8.

<sup>510</sup> Hier Assimilation des Artikels an die Präposition *b* / ב.

<sup>511</sup> Dieselbe Konsonantenfolge ist mit abweichender Vokalisierung noch an vier weiteren Stellen belegt, jedoch eindeutig als Ortsbezeichnung mit der Lokativendung *He locale* bestimmbar: *Kadesch* in der Wüste Paran (Num 13,26; Ri 11,16) und *Kedesch* in Naftali (Ri 4,9.10).

### 4.1.3. Erste Beschreibung

Bei einem ersten Überblick über den vorliegenden Befund wird mit den Stellen aus Gen, Dtn und 1/2Kön eine Konzentration auf den Enneateuch Gen–Kön<sup>512</sup> ersichtlich, wovon lediglich Hos 4,14 und Hi 36,14 ausgenommen sind. In den restlichen Schriften der Hebräischen Bibel nach Vokalisation in tiberischer Punctuation werden weder *qādeš* oder *q<sup>h</sup>dešāh* noch *q<sup>h</sup>dešīm* oder *q<sup>h</sup>dešōt* erwähnt.

Mit neun Belegen liegt der Schwerpunkt des Materials<sup>513</sup> im vorderen Teil des Alten Testaments, in jenem „Großgeschichtswerk“<sup>514</sup> Gen–Kön, das in seiner vorliegenden kanonischen Form eine theologisch-historische Gesamtkonzeption entwickelt. Diese spannt den Bogen vom Anfang der Welt über die besondere Genese und Geschichte des Volkes Israel bis zum Untergang des jüdischen Staates und dem Beginn des babylonischen Exils.<sup>515</sup> Dabei sind freilich die theologischen und historischen Aspekte nicht an einem modernen, nachauflärerischen Verständnis zu messen. Vielmehr handelt es sich um in ausgestalteten Erzählungen eingebettete Diskussionen theologischer Fragen und geschichtlicher bzw. als geschichtlich überlieferter Ereignisse, anhand derer das Verhältnis der israelitischen und jüdischen Volksangehörigen zu ihrem Gott JHWH thematisiert wird. Innerhalb dieser Geschichtstexte ist eine Konzentration von Belegen mit ausschliesslich männlichen *Qedeschen* auf die Königebücher und hier wiederum einzig auf Texte über das Südreich Juda festzustellen. Den Befund, dass Juda ein *Qedeschen*-Problem hat, würde Hos 12,1\* bestätigen. Interessanterweise fehlen in der jeweiligen chronistischen Darstellung der Ereignisse direkte Belege oder Äquivalente der *qdš*-Lexeme.<sup>516</sup> Lediglich einmal ist in einem Teilsatz von 2Chr 15,8 eine Annäherung an einen Textabschnitt aus 1Kön 15,12 festzustellen.<sup>517</sup> Der Ausfall der *q<sup>h</sup>dešīm* in 1/2Chr ist insofern auffällig, als speziell Fragen von Kult, Kultreform und Kultpersonal zentrale Anliegen der Chronik bilden.

Neben 1/2Kön (und Hos 12,1\*) findet sich je eine maskuline Form innerhalb Elihus Rede in Hi 36, die hinsichtlich ihrer Verständlichkeit besondere Schwierigkeiten bereitet, und in der Regelung von Dtn 23,18. Zudem ist der letztgenannte

---

<sup>512</sup> Nach masoretischer Einteilung mit je einbändigem Samuel- und Königsbuch ergeben sich für die Hebräische Bibel von Gen bis (nach späterer Zählung: 2) Kön insgesamt *neun* Bücher.

<sup>513</sup> Wird von insgesamt elf Belegen ausgegangen, wären dies rund 81%, bei zwölf Belegen (mit Hos 12,1\*) immerhin noch 75%.

<sup>514</sup> Schmid, *Erzväter* (1999), 2, der zudem darauf hinweist, dass es noch keine „gefestigte Terminologie“ für eben diesen Komplex gibt, der das sog. Deuteronomistische Geschichtswerk mit dem Tetrateuch zusammenbindet.

<sup>515</sup> Keine andere Schriftensammlung der Hebräischen Bibel gibt ein vergleichbar geschlossenes Bild. Zur Forschung vgl. Schmid, *Erzväter* (1999), bes. Teil A. Einleitung, 1–55. Vgl. auch Kratz, *Komposition* (2000), bes. Teil B. Tora und Vordere Propheten, 99–225.

<sup>516</sup> Vgl. 1Kön 14,21–24 mit 2Chr 12,1.13–14; 1Kön 15,9–14 mit 2Chr 14,1–4; 15,8.16–17; 1Kön 22,42–47 mit 2Chr 20,31–34, aber auch 17,6; 19,3; 2Kön 23,1–7 mit 2Chr 34,3–8.

<sup>517</sup> Hierzu s.u. 4.2.1. Abschnitt „Eine Chronik-Stelle“.

Vers nicht nur der einzige der Hebräischen Bibel, der männliche *q̄dešim* und weibliche *q̄dešôt* gemeinsam innerhalb eines Satzes nennt, sondern er gehört wegen seines Anschlussverses und des dort genannten „Hurenlohns“<sup>518</sup> zu den drei Stellen, die die *Qedeschen* explizit in die Nähe von Hurerei rücken. Unter den maskulinen Belegen ist dies die einzige Stelle mit einem solchen Bezug.

Dagegen erscheint bei *allen* Belegen von weiblichen *Qedeschen* durch den jeweiligen Kontext eine Beziehung zu Hurerei: So macht der Verlauf von Gen 38 deutlich, dass die sowohl als *zōnāh* (V.15) als auch als *q̄dešāh* (V.21f.) bezeichnete Tamar einen zu verschleiern (V.14.19) Weg einschlägt, ihre Schwangerschaft zu ermöglichen, die zunächst als Folge einer mit dem Tod zu bestrafenden Hurerei (V.24) verurteilt wird. Der Prophet Hosea bemüht das Thema Hurerei und Unzucht in Kapitel 4 bereits ab V.12 und über die Nennung der *q̄dešôt* in V.14 hinaus.<sup>519</sup> Werden die beiden Verse in Gen 38 als ein und derselbe Beleg gezählt,<sup>520</sup> sind die femininen Formen innerhalb des ohnehin spärlichen Vorkommens in der Hebräischen Bibel mit lediglich vier von zehn (oder elf) Belegen in der Minderheit.

Doch gerade die Koppelung der *Qedeschen*-Belege in femininem Genus mit wie auch immer gearteter Hurerei bedingt die Verknüpfung mit der Vorstellung von Kult- oder Tempelprostitution, die in zahlreichen Kommentaren tradiert wird. Dagegen schwanken in den einschlägigen Wörterbüchern die Urteile hierüber zwischen Aussagen wie: „[d]aß hebr. *q̄dešā* die Prostituierte meint, dürfte wegen Gen 38,21f. unzweifelhaft sein“<sup>521</sup> und: „[m]eist werden die beiden Termini [*q̄dešāh* und *qādeš*; CS] mit kultischer Prostitution in Verbindung gebracht. Keiner der Belege gibt aber einen eindeutigen Hinweis in diese Richtung“<sup>522</sup>.

Der literarische Befund ist, was die Gesamtzahl der Belege betrifft, erstaunlich dünn. Die kontextuelle Einbindung der Genera bietet ein geschlechtsspezifisches und stereotypes Bild, nämlich zum einen bloße Sammelnotizen über männliche *Qedeschen* in 1/2Kön (und Hos 12,1\*), zum anderen Anspielungen auf hurerisches Handeln bei weiblichen *Qedeschen* sowie ein klares Verbot von beiden in Dtn 23.

Angesichts der geringen innerbiblischen Vergleichsmöglichkeiten sowie der Tatsache, dass nicht an allen Stellen eine Verbindung zu Prostitution oder Hurerei explizit wird, ist eine kritische Untersuchung der Texte nötig und eine vorschnelle Gleichsetzung von *q̄dešāh* mit „Kultdirne“ und *qādeš* mit „Buhlknabe“ zu ver-

<sup>518</sup> Dtn 23,19: *ʾəṭnan zōnāh* / אֶתְנַן זֹנָה; zur Frage, inwieweit das dort genannte „Hundegeld“ (*m̄hîr k̄alab* / מִחִיר כֶּלֶב) anzügliche Assoziationen impliziert, s.u. 4.3.1. Abschnitt „Der Vers und sein Folgevers“.

<sup>519</sup> In Hos 12,1\* wiederum fehlt ein expliziter Vorwurf der Hurerei.

<sup>520</sup> Dies entspricht dem literarischen Befund, dass die das zu untersuchende Wort enthaltende Aussage von V.21c (בֹּזֵה קִדְּשָׁה / *Hier war keine q̄dešāh*.) in V.22b wörtlich wiederholt bzw. zitiert wird.

<sup>521</sup> THAT II, 596.

<sup>522</sup> ThWAT VI, 1200.

meiden. Die folgende Exegese der Belegstellen wendet sich daher nach einer Untersuchung des rätselhaften Belegs in Hi 36 (4.1.4.) zunächst den Versen der Königebücher zu, die bezüglich Prostitution zurückhaltend oder gar schweigsam sind (4.2.). Anschliessend wird nach denjenigen Stellen gefragt, die die *Qedeschen* in Verbindung mit der Wurzel *znh* / זנה (huren) bringen (4.3.).

#### 4.1.4. Ein rätselhafter Beleg im Hiobbuch

Einer der masoretischen *Qedeschen*-Belege ist in Hi 36,14 zu finden. Hier besteht allerdings das Problem, dass der Vers in seiner vorliegenden Form unverständlich ist. Dies betrifft v.a. den zweiten Satzteil mit der vermeintlichen Nennung von *q<sup>d</sup>dešim* / קדשים, deren Bedeutung an dieser Stelle rätselhaft ist.

##### *Der hebräische Vers*

Das Kapitel 36 gehört im Hiobbuch zum vierten Redeteil Elihus (Hi 36–37). Darin postuliert Elihu die Gerechtigkeit Gottes und das Leid als pädagogisches Mittel zur Beförderung von Gottesfurcht (V.1–10). Im Leid führe Uneinsichtigkeit zu Frevel, Umkehr aber zu Rettung (V.11–15). An Hiob richtet Elihu den Vorwurf, sich vom Leid zu frevlerischen Gedanken verführen zu lassen (V.16–21), weswegen er ihn ermahnt, die unerforschliche Erhabenheit Gottes anzuerkennen (V.22–33). Der betreffende V.14 steht im Zusammenhang einer Beschreibung des Ergehens solcher, die auch im Leid nicht nach Gott rufen. Er lautet folgendermassen:

#### Hi 36,14

תָּמוּתָּ (a) בַּנְעַר נַפְשָׁם וְחַיָּתָם בְּקִדְשִׁים:

*Es muss in der Jugend ihre [Suffix 3. Person maskulin Plural; CS] Seele sterben und ihr Leben in den q<sup>d</sup>dešim.*

(a) Für das erste Wort findet sich in einigen Handschriften die Plene-Schreibung (תָּמוּתָּ). Im BHK-Apparat wird *des Versmasses wegen* die Einfügung eines weiteren Wortes vorgeschlagen, und zwar nach וְחַיָּתָם die Form תָּלָתָה, also PK 3.f.Sg. von חָלַל / חָלַל (Qal, schwach, krank sein). Die Angabe *metri causa* erklärt allerdings nicht die konkrete Verbwahl, die möglicherweise durch den Befund der LXX angeregt ist.<sup>523</sup> Da diese Ergänzung im Hebräischen nicht bezeugt ist, bleibt der Vorschlag unbeachtet.

Da der Vers in dieser Form unverständlich ist, kann angenommen werden, dass Textverderbnis vorliegt und der letzte Teil des Verses ursprünglich anders lautete. Leider helfen die hebräischen Hiobfunde aus Qumran nicht weiter, da zwar auf Fragment 7ii von 4QJob<sup>a</sup> der Abschnitt Hi 36,13–24 identifiziert werden kann, jedoch von V.14 nur die mittleren Buchstaben [נַפְשָׁם וְחַיָּתָם] erhalten sind.<sup>524</sup>

<sup>523</sup> Vgl. hierzu die entsprechenden Ausführungen im folgenden Abschnitt „Alte Übersetzungen“.

<sup>524</sup> Vgl. DJD XVI, 175; die ersten beiden Lettern, hier kursiv gesetzt, sind nicht eindeutig lesbar.

*Alte Übersetzungen**Das Hiobtargum von Qumran*

Mit 11QtgJob ist in Qumran eine aramäische Version des Hiobbuches gefunden worden, auf deren Fragmenten Kapitel 36 lückenhaft, aber doch gut lesbar identifiziert werden kann.<sup>525</sup> Es handelt sich um das älteste erhaltene übersetzte Stück zu Hiob. Dort erscheint der Abschnitt um V.13–14 kürzer als in MT, jedoch kann die Lücke nicht eindeutig zugeordnet werden.<sup>526</sup> Nach dieser Lücke und vor dem lesbaren Anfang von V.15 finden sich die Worte מְרִינְתָּהוּן בְּמִמְתִּין „ihre Ortschaften durch die Tötenden“. Die entscheidende Frage ist die, zu welchem hebräischen Teil die beiden identifizierbaren Worte zu rechnen sind: Gehören sie zu V.13 oder V.14a, oder liegt mit ihnen eine aramäische Interpretation des unklaren V.14b vor?

Werden die beiden Worte V.13 zugeschlagen, wäre kein Bezug zum masoretischen Text erkennbar, wo vom ausbleibenden Flehen der gebundenen Frevler die Rede ist. Denkbar wäre, die „Ortschaften“ als „Orte der Gebundenen“ zu interpretieren, doch bliebe die Rede von den „Tötenden“ ohne hebräisches Pendant.

Eine Zuordnung zu V.14a könnte dagegen eine Übereinstimmung der Wurzel *môt* / מוֹת (tot sein) feststellen. Sollte V.14b die hebräische Grundlage gewesen sein, ist der Bezug des aramäischen Fragments ebenfalls nicht unmittelbar ersichtlich. Es müsste angenommen werden, dass hier „Leben“ (*ḥajjāb* / חַיָּה) mit „Ortschaft“ (*mḏīnāb* / מְרִינָה), wohl als „Ort, an dem man lebt“, interpretiert wird. Das Hifil Partizip von *môt* / מוֹת ist aus Hi 33,22 bekannt und wird dort von manchen auch als „Todesengel“ gedeutet.<sup>527</sup> Zwar gleicht das Partizip mit Präposition *b* / בֵּי ebenso wie in Genus und Numerus formal dem letzten Wort von Hi 36,14 MT, doch findet sich dort die semantisch differente Wurzel *qds* / קֹדֶשׁ. Dass dennoch die Zuweisung zu V.14b beispielsweise von den Editoren von 11QtgJob favorisiert wird, mag v.a. in dem Wunsch gründen, eine Erklärung für den unklaren masoretischen Versschluss zu finden. Dementsprechend wird die Interpretation „Todesengel“ mit Bezug auf Hi 33,22 durch einen Verweis auf die in der LXX genannten ἁγγελοι erhärtet und rückwärts auf hebräisch *qḏōšīm* / קְדוּשִׁים (Heilige, Engel) geschlossen.<sup>528</sup> Für diese Lösung ist ein Umweg durch verschiedene Texte zu gehen, doch bietet sie die Möglichkeit, bei Annahme einer Defektiv-Schreibweise (קְדֻשִׁים) am Konsonantenbestand festzuhalten und lediglich eine Fehlpunktierung anzunehmen. Gerade wegen dieses Umweges muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass auch die Zuordnung der beiden Worte aus 11QtgJob auf V.14b nur eine Hypothese unter anderen ist.

<sup>525</sup> Vgl. DJD XXIII, 140.

<sup>526</sup> Vgl. DJD XXIII, 142: „The lacuna is too short for a rendering of both v 13b and 14a. [...] it is more likely that מְרִינְתָּהוּן corresponds to the beginning of v 14.“

<sup>527</sup> Vgl. DJD XXIII, 142, und auch Gesenius, Artikel „מוֹת“ (Hiphil); vgl. Elberfelder Bibel (1993) zur Stelle.

<sup>528</sup> Vgl. DJD XXIII, 142; vgl. auch den diesbezüglich eindeutigen Vers Hi 5,1.

*Septuaginta*

In LXX erscheint im zweiten Versteil ein syntaktisch und semantisch verständlicher Satz, der jedoch deutliche Differenzen gegenüber der masoretisch überlieferten Version aufweist. Der Vers lautet hier folgendermassen:

**Hi 36,14**<sup>529</sup>

ἀποθάνοι τοίνυν ἐν νεότητι ἡ ψυχὴ αὐτῶν  
ἡ δὲ ζωὴ αὐτῶν τιτρωσκομένη ὑπὸ ἀγγέλων

*Es wird daher in der Jugend ihre Seele sterben,  
aber ihr Leben wird von Engeln verwundet.*

Die textkritischen Varianten betreffen nur geringfügige Abweichungen einzelner Wortformen und stellen den Bestand des Verses nicht weiter in Frage.

Bei Kantenen-Gruppe C ist der zweite Versteil V.14b mit Obelus als Zusatz gekennzeichnet; eine Notiz bezweifelt seine Ursprünglichkeit: οὐ κεῖται παρ' Ἑβραίοις τὸ ἡμιστίχιον, *bei den Hebräern kommt der Halbvers nicht vor*. Die älteste hierunter enthaltene Kantenen-Handschrift stammt aus dem 7.–8. Jahrhundert n.Chr.

Kann für die griechische Übersetzung zu V.14 im ersten Versteil noch völlige Übereinstimmung mit dem hebräischen Text festgestellt werden, weicht sie im zweiten Teil davon ab. So ist in V.14b die Aktion, die das Leben der Unbekehrbaren betrifft, als eine Verwundung oder gar Zerstörung durch Engel verstanden. Der Verwendung des Partizips Präsens Passiv von τιτρώσκω (verwunden, beschädigen) kann im Bestand von MT keine direkte Entsprechung zugeordnet werden.

Denkbar ist freilich auch, dass jener Halbvers erst später hinzugekommen ist. Darauf deutet die überraschende Notiz der Kantenen-Gruppe hin, die bei der synoptischen Lesung des griechischen Textes mit hebräischen Manuskripten das Fehlen von V.14b, also auch der *qdš*-Stelle, bemerkt. Dieser Hinweis findet im Befund des Qumranfragments 11QtgJob, das für V.13–14 einen deutlich kleineren Raum anzeigt, eine indirekte Bestätigung. Daher verstärkt sich der Eindruck, dass von einer ursprünglich an dieser Stelle kürzeren hebräischen Version ausgegangen werden sollte. Stimmt diese Annahme, ist freilich die Schlussfolgerung in 11QtgJob von ממתין, 'Tötende, auf „Todesengel“ hinfällig. Nicht hinfällig ist jedoch die griechische Übersetzung des *qdš*-Lexems in der längeren Version als ἄγγελοι. Diese beruht offensichtlich darauf, dass die hebräische Konsonantenfolge *qdšjm* als *q'dôšîm* (defektiv) und nicht als *q'dešîm* gelesen wird. Nach dem durch die LXX vertretenen Verständnis wäre hier also nicht von männlichen *Qedeschen* die Rede, und der Vers fiel aus dem Bestand der Belege heraus.

*Targume*

Neben dem Fund in Qumran findet sich das Hiobbuch auch in der rabbinischen Targumliteratur, allerdings sind Herkunft und Datierung hier unsicherer. Seit dem 9. Jahrhundert n.Chr. wird auf ein Hiobtargum Bezug genommen, die wichtigste

<sup>529</sup> Akzentuierung und Interpunktion folgen der kritisch aufbereiteten Edition der Göttinger Septuaginta Bd. XI, 4, ediert von J. Ziegler.

Handschrift stammt aus dem 14. Jahrhundert n.Chr., doch verweist eine Talmudnotiz schon auf Gamaliel den Älteren (um 25–50 n.Chr.) und damit ins 1. Jahrhundert n.Chr.<sup>530</sup> Sprachliche und inhaltliche Merkmale deuten auf eine relativ frühe Entstehung von Hiobtargumen hin, der Überlieferungsstand ist jedoch sehr disparat und variantenreich.<sup>531</sup> Im Unterschied zu 11QtgJob lässt sich keine strenge wortgetreue Bindung an den hebräischen Text feststellen.

Hi 36,14 lautet in der kritischen Ausgabe von D. Steg:<sup>532</sup>

תמות בסרחנותא נפשתהון בטליות נפשתהון וחיתתהון היך מרי זנה:

*Sie sterben in den Sünden ihrer Seelen, ausgelöscht werden ihre Seelen, und ihr Leben [ist] wie [das von] Herren der Prostitution [= männliche Prostituierte?; CS].*

In der rabbinischen Targumliteratur wird am Versende ein *ṣnb*-Lexem verwendet. Dies bedeutet, dass die *qds*-Form der hebräischen Vorlage im Sinne von Hurerei verstanden worden ist. Der Vers sagt dann in etwa aus, dass ein der Prostitution verschriebenes Leben gescheitert ist. Ein solches Verständnis liegt auch einigen deutschen Übersetzungen von Hi 36,14 zugrunde.<sup>533</sup> Dieser Befund fällt in seiner Eindeutigkeit gegenüber den Targumim zu den anderen *Qedeschen*-Stellen auf, die jeweils um Worte oder Umschreibungen ringen, gleichwohl diese dann ebenfalls auf Unsittliches anspielen.<sup>534</sup>

Zusammenfassend kann zu den frühen Übersetzungen festgestellt werden, dass der Befund der beiden ältesten Zeugen, 11QtgJob und LXX, darauf hindeutet, dass der in MT überlieferte rätselhafte Versteil V.14b sekundär eingefügt wurde. Zudem lässt die Lesart von LXX für die vorliegende Form von V.14 im Sinne von *q dōšīm* (Heilige, Engel) auf einen Punktierungsfehler in MT schliessen. Dagegen tradiert die von Qumran unabhängige jüngere Targumliteratur die Hurereibegrifflichkeit, indem sie die hebräische *qds*-Form in *ṣnb*-Terminologie transformiert.

<sup>530</sup> Vgl. Šabbath XVI i: [Rabbi Jose erzählt, wie sein Vater zu R.Gamliél Berabbi in Tiberias gesagt hat:] „Ich erinnere mich, wie dein Großvater R.Gamliél auf einer Stufe des Tempelberges stand, und als man ihm ein targumisches Ijobbuch brachte, sprach er zum Baumeister: Steck es in eine Bauschicht.“ (Zitiert aus der Ausgabe des babylonischen Talmud von L. Goldschmidt, Berlin 1964, Band I, 787f.). *Terminus ad quem* ist die Zeit Saadya Gaons (882–942), vgl. The Aramaic Bible 15, 6.

<sup>531</sup> Vgl. die Einleitung zum Hiob-Targum in The Aramaic Bible 15, 5ff.

<sup>532</sup> Steg, Targum of Job (1994) bietet die aktuellste Zusammenstellung aller greifbaren Targumtexte zu Hiob. Zu Varianten vgl. den dortigen Apparat sowie denjenigen in The Aramaic Bible 15, 78.

<sup>533</sup> Vgl. Hi 36,14 in der Zürcher Übersetzung von 1958: „Sterben muss ihre Seele in der Jugend und ihr Leben wie das der *Lustknaben*.“ Luther-1984 schreibt: „So wird ihre Seele in der Jugend sterben und ihr Leben unter den *Hurern* im Tempel.“ (Mit dem Verweis auf den Tempel, der sich weder im Hebräischen noch im Aramäischen findet, wird hier erst im Deutschen die Vorstellung von Kultprostitution expliziert.)

<sup>534</sup> Vgl. 4.3. die Ausführungen zu den Targumen unter den Abschnitten „Frühe Übersetzungen“.

### Interpretationen

Hi 36,14 ist in der in MT überlieferten Version nicht auf Anhieb verständlich, so dass hinsichtlich Syntax (fehlende Verbform?) oder Punktierung mit Textverderbnis zu rechnen ist. Aufgrund der Übersetzungen ins Griechische und Aramäische sind zwei Deutungsmöglichkeiten für den fraglichen *qdš*-Beleg in den Blick geraten: Engel oder männliche Prostituierte. Die erste Bedeutung ist in der LXX zu lesen und weist auf eine Fehlpunktierung von MT hin, da die eigentliche Version Heilige bzw. Engel bezeichnen würde, die Macht über Leben und Sterben hätten. Die andere Bedeutung ist in die rabbinischen Targume zu Hiob eingeflossen und wird in Bibelübersetzungen und Kommentaren geteilt.<sup>535</sup> Die Verbindung mit der Todesankündigung von V.14a sei damit zu erklären, dass die Handlungen solcher „Buhlen“ den Körper gesundheitlich schwächen und zu einem frühen Tod führen.<sup>536</sup> Allerdings findet die Hypothese, dass es sich um männliche Prostituierte handle, im Verskontext keinen Anhalt und kann lediglich aus den wenigen anderen Stellen zu den *Qedeschen* deduziert werden, die jedoch ihrerseits nicht so unzweifelhaft von Hurerei oder Kultprostitution sprechen, wie bis anhin angenommen.

Zusätzlich zu diesen Vorschlägen wird in der Kommentarliteratur die Konsonantenfolge *qdšjm* unter Verweis auf den Gesamtstichos auch als Pendant zu *no'ar* / נער (Jugend) gedeutet. Beide Begriffe seien wie die Ausdrücke *napaš* / נפש (Seele) und *hajjāb* / חיה (Leben) einander zuzuordnen. Formal wird diese These dadurch unterstützt, dass die Begriffe jeweils mit der Präposition *b* / ב verbunden sind. Nach Weise eines *Parallelismus membrorum* wird dann in V.14b das junge Sterben der Seele aus V.14a wiederholt als Beendigung des Lebens nach einer befristeten Zeitspanne ausgedrückt. In diesem Sinne etwa übersetzt Buber mit „Weihezeit“ oder die Neuübersetzung der Zürcher Bibel mit „Jünglingsalter“.<sup>537</sup>

Für eine Parallelisierung mit *no'ar* / נער argumentiert bereits F. HITZIG mit dem Vorschlag einer Umstellung der ersten beiden Konsonanten zu *šqedim* / שקדים (Mandelbäume). Diese stünden aufgrund ihrer frühen Blüte als Bezeichnung für Frühreife, denen ein rasches Verwelken drohe.<sup>538</sup>

<sup>535</sup> Vgl. die nicht weiter mit Material untermauerte Behauptung von Wahl, Schöpfer (1993), 108, dass Hi 36,14 „auf die *sakrale Unzucht*“ anspiele, die „aus einem alten *kanaanäischen Fruchtbarkeitskult*“ stamme und „in Israel zum Symbol der Unzucht“ geworden sei (Herv. original). Vgl. auch Strauß, Hiob (2000), BK XVI/2, 258: „Kultknaben“. Die Vulgata spielt mit *effeminatus* (Verweiblichter, Tunte), ebenfalls auf männliche Prostitution an, wobei bereits der erste Versteil auf einen Tod durch zweifelhaftes Sexualverhalten anspielt, wenn es heisst, die Seele würde *in tempestate* (durch ungestüme Triebe) sterben.

<sup>536</sup> Bereits Dillmann, Hiob (1891), 307, vermutet von „männlichen Tempelhuren“, dass „deren Gesundheit frühe zerrüttet wurde; der Vergleichspunkt ist früher Tod u. Schandtod.“ Ähnlich Duhm, Hiob (1897), 172: „Die Kedeschen, die sich der kultischen Prostitution ergaben, sind nach unserer Stelle sprichwörtlich für solche gewesen, die vor der Zeit dem Laster erliegen“. Vgl. ebenso The Anchor Bible 15, Pope, Job (1965), 233.

<sup>537</sup> Vgl. Buber, „Die Schriftwerke“, Job 36,14; vgl. auch Tur-Sinai, Job (1957), 497: „boyhood“. Siehe auch „Das Buch Hiob, das Buch Kohelet, das Hohelied“, Zürcher Bibel Fassung 1998: „In der Jugend muss ihre Seele sterben, und ihr Leben endet im Jünglingsalter.“

<sup>538</sup> Vgl. Hitzig, Hiob (1874), 262f., Anmerkung z.



Die Parallelisierung mit *no'ar* / נער (Jugend) erscheint in den Kommentaren allerdings auch verbunden mit der Annahme von Kultprostitution. So vermutet E. DHORME eine Verbindung der Jugendthese mit der Prostitutionsvorstellung darin, dass die Verfügbarkeit von männlichen Prostituierten auf deren Jugendzeit begrenzt sei, der *Qedeschen*-Begriff „connotes this age which borders on adolescence“<sup>539</sup>. G. FOHRER übersetzt V.14 folgendermassen: „so stirbt ihre Seele in der Jugend und ihr Leben im Jünglingsalter.“<sup>540</sup> Dabei vertritt er die Ansicht, dass das Wort קדשים zwar auf Kultprostituierte hinweise, hier jedoch „seine ursprüngliche Bedeutung verloren“ habe und parallel zu „Jugend“ verwendet werde.<sup>541</sup> Er vermutet, dass „wahrscheinlich“ eine „geläufige[n] „Redensart“ aufgenommen sei.“<sup>542</sup> Umgekehrt übersetzt H. STRAUß mit „Kultknaben“, fragt aber im Kommentarteil vorsichtig nach, ob möglicherweise nicht auch der Zeitraum der „Jugendlichkeit [...] der zwar auch kultisch, vor allem aber hart militärisch und sportlich beanspruchten Epheben“ gemeint sein könne und keine Prostitutionszeit.<sup>543</sup>

Innerhalb des weisheitlichen Rahmens des Hiobbuches sei noch darauf hingewiesen, dass Elihu hier über solche redet, deren religiöses Verhalten nicht dem rechten Glauben entspricht. Derartige Frevler können in dem Konzept, das Elihu z.B. auch in V.12f. vertritt, im Gegensatz zu den aufrichtig Frommen weder gut noch lange leben, unabhängig von der Frage nach Kultprostitution. Dies entspricht dem Bild einer religiös unerwünschten Gruppe, das die Belege aus den Königsbüchern zu den männlichen *Qedeschen* ergeben.<sup>544</sup>

### *Zusammenfassung*

Hi 36,14 thematisiert das als Strafe Gottes zu verstehende frühzeitige Sterben von Frevlern. Das *qds*-Lexem ist am ehesten als abwertender Begriff zu verstehen,<sup>545</sup> könnte aber auch als Pendant zum Jugendbegriff des ersten Versteils eine bestimmte, religiös konnotierte Lebensspanne meinen. Der Vers muss in der vorliegenden Gestalt von MT zwar als formaler *Qedeschen*-Beleg gelten, bietet jedoch inhaltlich keinen verwertbaren Beitrag zum Verständnis der *Qedeschen*. Eine abweichende Überlieferung findet sich in der LXX, die auf eine andere hebräische Vokalisierung schliessen lässt. Als Teil der letzten Elihuredede gehört der Vers nach allgemeiner Auffassung zu einer jüngeren Erweiterung des Hiobbuches und ist frühestens nachexilisch, wenn nicht erst im 3.–2. Jahrhundert v.Chr. anzusetzen.<sup>546</sup>

<sup>539</sup> Dhorme, Job (1984/1926), 544. Der deutsche Begriff „Lustknabe“ markiert ebenfalls eine bestimmte Altersspanne.

<sup>540</sup> Fohrer, Hiob (1989), 471.

<sup>541</sup> Fohrer, Hiob (1989), 473.

<sup>542</sup> Fohrer, Hiob (1989), 477.

<sup>543</sup> Strauß, Hiob (2000), 310.

<sup>544</sup> S.u. 4.2.

<sup>545</sup> Vgl. ThWAT VI, 1201: „Ijob 36,14 zeigt nur, daß *q'dešim* ein abwertender Begriff ist; hier sagt Elihu, daß das Leben der Frevler wie das der *q'dešim* ist.“

<sup>546</sup> Als *Terminus ad quem* ist mit dem Aristeeasbrief das Ende des 2. Jahrhunderts v.Chr. gegeben; es handelt sich also um den wohl jüngsten *Qedeschen*-Beleg, und dies nicht nur, wenn eine spätere Einfügung in den Text angenommen wird.

## 4.2. Die männlichen *Qedeschen* als abzuschaffende Kultakteure

In den Königebüchern ist an vier Stellen von *Qedeschen* die Rede. Sie erscheinen hier im Zusammenhang einerseits mit bestimmten Königen und andererseits im Umfeld bestimmter Kultformen. Um mögliche Auskünfte über die *Qedeschen* auf der Textebene aufzuspüren, werden die entsprechenden Stellen zunächst v.a. in synchroner Perspektive analysiert.<sup>547</sup> Erst in einem zweiten Schritt werden diachrone Überlegungen angestrengt, nicht zuletzt um die historische Verwertbarkeit der Auskünfte zu reflektieren. Schliesslich werden unter Hinzunahme anderer biblischer Texte Hinweise auf mögliche Kultfunktionen der *Qedeschen* ausgewertet sowie ein Blick auf den entsprechenden Befund der Septuaginta geworfen.

### 4.2.1. Vier Notizen in den Königebüchern

In den Königebüchern werden an folgenden Stellen einer oder mehrere *Qedeschen* in maskulinem Genus erwähnt: 1Kön 14,24; 1Kön 15,12; 1Kön 22,47; 2Kön 23,7. Die jeweils nur kurzen Notizen weisen einige Gemeinsamkeiten auf, die ein zwar mageres, aber doch einheitliches Bild über die Beurteilung der *Qedeschen* innerhalb dieses Textkomplexes ergeben. Bei einem ersten Überblick über die einzelnen Verse zeigen sich an zwei Stellen textkritische Varianten in der Überlieferung der Septuaginta (LXX), die für die Diskussion um die *Qedeschen* nicht unerheblich sind und kurz diskutiert werden.<sup>548</sup> Ein Blick auf die einzige Annäherung der Chronikbücher an einen *qds̄*-Beleg schliesst diesen ersten Durchgang durch die einzelnen Verse ab.

Die Verse lauten folgendermassen:

#### 1Kön 14,24

וְגַם-קִרְשׁ<sup>(a)</sup> הָיָה בְּאֶרֶץ  
עָשׂוּ כָּכָל<sup>(b)</sup> הַתּוֹעֵבֹת<sup>(c)</sup> הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הוֹרִישׁ יְהוָה מִפְּנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל:

*Und es war auch <ein qādes̄> <eine Verschwörung> im Land. Sie taten dieselben Gräueltaten der Völker, die JHWH vor den Söhnen Israels vertrieben hatte.*

(a) Die LXX bietet hier σύνδεσμος, Bund/Verschwörung, was im Hebräischen קִרְשׁ an Stelle von קִרְשׁ entspräche.

(b) Die LXX verwendet an dieser Stelle die Präposition ἀπό, was am ehesten der hebräischen Präposition מִן entspräche. Diese Differenz ist mit differierendem Sprachgefühl erklärbar und ergibt keine inhaltliche Veränderung.

(c) Einige Targummanuskripte lassen die Determination für תּוֹעֵבֹת aus.

<sup>547</sup> Als Grundlage muss freilich zuvor eine bestimmte Textgestalt textkritisch erarbeitet werden. Wenn im Folgenden pauschal von den Königebüchern die Rede ist, bezieht sich dies auf die Perspektive der vorliegenden Endgestalt von 1/2Kön.

<sup>548</sup> Weiteres zum Verständnis der *Qedeschen* in der LXX s.u. 4.2.4.

## 1Kön 15,12

וַיַּעֲבֹר הַקִּדְשִׁים מִן־הָאָרֶץ וַיֵּסֶר אֶת־כָּל־הַגִּלְלִים אֲשֶׁר עָשׂוּ אֲבֹתָיו:

Und er [Asa; CS] schaffte die *q'dešim* aus dem Land und entfernte alle Götzen, die seine Väter gemacht hatten.

## 1Kön 22,47

וְיֵתֶר הַקִּדְשִׁים אֲשֶׁר נִשְׁאַר בְּיָמֵי אָסָא אָבִיו בָּעַר מִן־הָאָרֶץ:

Und den Rest des *qādešen*, der von den Tagen Asas, seines Vaters, übrig war, rottete er [Joschafat; CS] aus dem Land aus.

## 2Kön 23,7

וַיִּתֵּן אֶת־בֵּיתִי<sup>(a)</sup> הַקִּדְשִׁים אֲשֶׁר בְּבֵית יְהוָה  
אֲשֶׁר הִנָּשִׂים אֲרָנוֹת שָׁם בָּתִּים<sup>(b)</sup> לְאִשְׁרָה:

Und er [Josia; CS] riss die Häuser der *q'dešim* nieder, die im Haus JHWHs [waren], wo die Frauen Hüllen für die Aschera webten.

(a) LXX und Codex Reuchlinianus bieten den Singular („das Haus der *q'dešim*“), der die andere Konsonantenfolge בית statt בתי bedingt; eine Verlesung ist wahrscheinlich.

(b) Die wörtliche Bedeutung „Häuser“ erscheint wenig kongruent zum Verb ארנ, weben. Die griechischen Lesarten stellen eine deutlichere Kongruenz her: Bei Lukian ist hier mit dem Plural von στολή von Kleidern bzw. textilen Überwürfen die Rede. Die anderen Zeugen der LXX führen mit χεττιυ, χεττι(ε)υ und χεττιεμ ein Lexem, das wohl auf einer Transliteration basiert. Griechische Leser/innen mögen das unbekannte χεττιυ in Verbindung mit dem Verb ὑφαίνω (weben) als Sonderform von χιτῶν/χιθῶν, also auch im Sinne von Kleidern oder Stoffüberwürfen verstanden haben. Alternativ schlägt der Apparat der BHS unter Hinweis auf das Arabische *battum* für „Gewand“ die Beibehaltung des Konsonantenbestandes mit einer leicht abweichenden Vokalisierung vor: *battim* / בָּתִּים.

## Textkritik

Die Varianten von 1Kön 14,24 und 2Kön 23,7 weisen einige Probleme auf und sind folgendermassen zu beurteilen:

In **1Kön 14,24** sind die textkritischen Varianten (b) und (c) für Struktur und Bedeutung des Verses unerheblich und veranlassen zu keiner Abweichung von MT. Dagegen bietet die Lesart (a) der LXX zu Beginn des Verses einen deutlich anderen Inhalt, wenn davon die Rede ist, dass ein σύνδεσμος, eine Verschwörung, im Land entstanden sei. Dies wirft die Frage auf, ob hier überhaupt *qdš* / קדש zu lesen ist oder der Vers durch eine entsprechende textkritische Entscheidung als Beleg zum *Qedeschen*-Wesen ausfallen müsste.

Aus dem Kapitelkontext lassen sich inhaltliche Argumente sowohl für LXX als auch für MT gewinnen. Es handelt sich um einen Bericht über die Regierungszeit Rehabeams, der ab V.22 pauschal das Verhalten von ganz Juda schildert und ab V.25 auf die politische Bedrängnis durch Pharao Schischak umschwenkt. Der hier besprochene V.24 befindet sich genau am Übergang beider Teilberichte.

LXX spricht von einer Verschwörung und stellt damit politische Zusammenhänge her. Auf Hebräisch müsste dann von *qāšar* / קָשַׁר statt *qādeš* / קָדֵשׁ die Rede sein. Die Verschwörung könnte als ein erstes Vorzeichen auf die in V.25 genannten Probleme Rehabeams mit Schischaks Kriegszug verstanden werden, der zu einer Kapitalminderung des Tempelguts führt. Deutet ein σύνδεσμος eine Unterwanderung von Rehabeams Herrschaft im eigenen Land an, die der externen Bedrohung in die Hände arbeitet? Allerdings signalisiert V.25 durch eine Zeitangabe („im fünften Jahr Rehabeams“) einen thematischen Neueinsatz. Auch wirkt der Verschwörungsgedanke bezogen auf die vorhergehenden Sätze vor V.24, die sich mit religiösen Fragen beschäftigen, fremd. Zudem fehlen weitere Angaben über das Ziel der Verschwörung und die daran beteiligten Personen.<sup>549</sup> Die Lesart der LXX wird also durch den Textverlauf nicht gestützt und erscheint wenig wahrscheinlich. Sie kann jedoch in den Rahmen des generellen Verständnisproblems der LXX bezüglich der *Qedeschen* eingeordnet werden,<sup>550</sup> das im vorliegenden Fall zu einer durch leichte Verlesung möglichen Variante geführt hat.

Für MT spricht die Beobachtung, dass mit V.25 ein neuer Teilbericht einsetzt und sich V.24 dementsprechend stärker auf die vorhergehenden Verse bezieht. In diesem Falle gehört er zu der Aufzählung von fehlerhaften religiösen Verhaltensweisen der Judäer/innen, die in V.22 beginnt. Ist dort noch allgemein von den „Sünden der Väter“ die Rede, folgen in V.23 konkret die „Höhen“, die „Mazzeben und Ascheren“ und die Formel „auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum“.<sup>551</sup> Daran schliesst mit V.24 die Nennung *eines Qadešen* (Singular) an, ehe summarisch mit dem Begriff der „Gräuel“ geendet wird. Die Lesart von MT ist in sich schlüssig, auch wenn die undeterminierte Singularform ein Hapaxlegomenon ist. Inhaltlich passt sie zum Gesamtbild der Stellen aus 1/2Kön und wird daher zur Diskussion des *Qedeschen*-Wesens in den Königebüchern beibehalten.

In **2Kön 23,7** ist die textkritische Variante (a) unerheblich und bleibt unbeachtet. Dagegen steht die Problematik zu Variante (b) in direktem Zusammenhang mit der Frage der Interpretation der *Qedeschen*, schliesslich geht es darum, was die Frauen in deren Räumen taten, und was mit בָּתִּים gemeint sein kann. Wörtlich wäre in der masoretischen Version von „Häusern“ die Rede, die jedoch als Produkt von Webarbeiten irritieren. Um diese Irritation zu klären, könnte erwogen werden, die Häuser als steinerne oder hölzerne Votivschränken für eine Aschera-Figur zu verstehen.<sup>552</sup> Freilich bleibt dann das Problem des zugehörigen Verbs אָרַג / אָרַג

<sup>549</sup> Vgl. dagegen die Geschichten zu eindeutigen Belegen von *qāšar* / קָשַׁר in den Geschichtsbüchern: 2Sam 15,10–12 (Absalom gegen David), 1Kön 15,25–28 (Bascha gegen Nadab), 1Kön 16,8–20 (Simri gegen Ela), 2Kön 9,14ff. (Verschwörung des Jehu), 2Kön 12,21 (Verschwörung gegen Joasch), 2Kön 14,17–19 (Verschwörung gegen Amazja), 2Kön 15,8ff. (diverse Thronusurpatoren in Israel), 2Kön 17,4 (Verschwörung Hoscheas gegen Salmanassar), 2Kön 21,19–24 (Verschwörung gegen Amon und verschwörerischer Volksaufstand).

<sup>550</sup> Hierzu s.u. 4.2.4.

<sup>551</sup> Hierzu s.u. 4.2.3.

<sup>552</sup> So im persönlichen Gespräch von Prof. Dr. Adrian Schenker geäußert.

(weben), das zur Fertigung von Textilien, nicht jedoch zur Bearbeitung anderer Materialien wie Holz, Stein oder Metall verwendet wird. Zudem bezieht es sich als feminines Partizip auf die im Vers genannten Frauen. Weben ist sowohl im Alten Testament als auch in umliegenden Kulturen nicht nur als spezifische Frauentätigkeit bekannt, sondern auch im religiösen Kontext Frauen zugeordnet, das Fertigen von „Häusern“ dagegen nicht.<sup>553</sup> Die im Vers genannten Frauen sind offensichtlich auf dem Tempelareal tätig und arbeiten für eine Aschera-Figur, leisten also eine als Frauenarbeit bekannte Tätigkeit für religiöse Zwecke, die in der Regel mit Wolle, Faden und Stoff zu tun hat. Als weiteres Detail des Satzes spricht m.E. für „Kleiderartiges“ und gegen die Annahme von wie auch immer gefertigten „Gehäusen“ die Tatsache, dass Aschera im Singular steht, die Subjekte und Objekte des Webens jedoch im Plural. Es wirkt unwahrscheinlich, mehrere verschiedene „Gehäuse“ für nur eine Figur herzustellen, dagegen sind viele Gewänder, z.B. zum Zweck eines jahreszeitlichen bzw. festkreiszeitlichen Wechsels des Erscheinungsbildes der Göttin bzw. ihrer Statue, denkbar.<sup>554</sup>

In den griechischen Varianten wird deutlich zugunsten eines Kleiderwebens entschieden, wobei Lukian mit *στολή* einfach ein eigenes Wort einführt. Für die unbekannte griechische Form *χεττι(ε)ιν* lässt die Wahl des *χ* und nicht *β* auf ein hebräisches *k* / כ statt *b* / ב schließen, und so kommt als mutmassliche hebräische Vorlage *kuttonaʿt* / כתנת (Kleid) oder im Plural *kuttānôt* / כתנות (Kleider) in Frage. Hiermit läge neben der Erklärung für die griechischen Buchstaben auch eine inhaltliche Entsprechung der Bedeutung „Kleider“ vor. Zwar kann für den Wortanfang eine Verlesung von *b* / ב zu *k* / כ angenommen werden, allerdings ist weder für Singular- noch Pluralform im Hebräischen eine Endung auf ים- bekannt. Eine solche scheint lediglich durch die Transskriptionsversion des Codex Alexandrinus mit *χεττιειν* indirekt belegt zu sein. Unabhängig von den griechischen Versionen bietet die Konjekture mit *d* / ד statt *t* / ת zu *baddîm* / בדים (Leinenstoff) eine einfache und zugleich plausible Lösung.<sup>555</sup>

Bleibt die „richtige“ Form von בתים Gegenstand von Hypothesen und Konjekturen, ist doch davon auszugehen, dass die darauf bezogene Handlung der Frauen generell in der Bearbeitung von Stoffen liegt. Daher schlage ich zur Überwindung der Schwierigkeiten als Übersetzung des unklaren Begriffs das Wort „Hüllen“ vor, womit eher textile Materialien als festen Gehäuse gemeint sind. Der Vers informiert also über eine Webtätigkeit von Frauen in den Räumlichkeiten der *Qedeschen* am Tempel, deren Produkte im Rahmen des Aschera-Kultes Verwendung finden.<sup>556</sup>

<sup>553</sup> Vgl. Schroer, *Bilder* (1987), 41f., Weippert, *Textilproduktion* (1987), und Keel/Uehlinger, *Göttinnen* (2001), 384.

<sup>554</sup> Dies war im altmesopotamischen Raum eine gängige Praxis und ist heutzutage beispielsweise bei hinduistischen Feiern zu beobachten. Wechselnde Garderoben für figürliche Darstellungen sind auch im Christentum bekannt, sei es die Einkleidung von Krippenfiguren, seien es die wechselnden Schmuckkleider einer Madonnenstatue.

<sup>555</sup> Diesen einleuchtenden Vorschlag unterbreitet Schroer, *Bilder* (1987), 41.

<sup>556</sup> Nicht nur aufgrund des religionsgeschichtlichen Befunds zum Weben und zur Verwendung

Als erster überblicksartiger Eindruck ergibt sich, dass die männlichen *Qedeschen* nach dem Zeugnis von 1/2Kön mit Gräueln (Plural von *tô'ebāb* / תועבה) in Verbindung gebracht, fortgeschafft ('*br* / עבר, Hifil) und ausgerottet (*b'r* / בער, Piel) werden, und dass ihre Häuser, in denen für Aschera gewoben wird, niedergerissen (*nts* / נתץ, Qal) werden.

### *Eine Chronik-Stelle*

Im Zusammenhang dieser ersten Erfassung der *Qedeschen*-Verse in den Königebüchern bietet sich innerbiblisch ein Blick in die Chronikbücher an, in welchen erstaunlicherweise ein geeignetes Äquivalent fehlt. Die Chronik erfasst in ihrer Gesamtschau die Entstehung der Welt und das Ergehen des erwählten Volkes. Ab 2Chr 10 wendet sie sich der Geschichte des Teilstaates Juda zu und verarbeitet hierfür Material aus 1/2Kön, häufig mit theologisch erklärenden oder erzählenden Erweiterungen. Als Parallelstellen zu den Erwähnungen der *Qedeschen* bzw. zu den entsprechenden Abschnitten über die zugehörige Könige kommen in Frage:

2Chr 12,1.13–14 zu 1Kön 14,21–24;

2Chr 14,1–4; 15,8.16–17 zu 1Kön 15,9–14;

2Chr 20,31–34, aber auch 17,6; 19,3 zu 1Kön 22,42–47;

2Chr 34,3–8 zu 2Kön 23,1–7.

In den Chronikversionen sind Verstöße gegen den Zentralkult von Jerusalem wie die Errichtung und Nutzung lokaler Heiligtümer (*bāmôt*) oder die Verehrung von Aschera, ebenso wie das Vorgehen bestimmter Könige gegen solches Tun erwähnt.<sup>557</sup> Die in den Königebüchern genannten *Qedeschen* jedoch fehlen durchweg. Einzig in 2Chr 15,8 blitzt ein Reflex auf das *qds*-Lexem von 1Kön 15,12 auf, wenn es in einem Bericht über die Reaktion Asas auf das Wort eines Propheten<sup>558</sup> heisst:

2Chr 15,8

[...] הַתְּחִיז וַיַּעֲבֵר הַשְּׂקִינִים מִכָּל־אֶרֶץ יְהוּדָה וּבִנְיָמִן  
וּמִן־הָעָרִים אֲשֶׁר לָכַד מִהָר אֶפְרַיִם [...]

[...] und er [Asa; CS] erstarkte und entfernte die Abscheulichkeiten aus dem ganzen Land Juda, Benjamin und aus den Städten, die er auf dem Gebirge Ephraim erobert hatte [...]

---

von Stoffen im kultischen Bereich wirkt die Vermutung, dass *בתים*-Weben ein „Euphemismus für den Geschlechtsverkehr“ (vgl. ThWAT I, 476f. mit Verweis auf Murmelstein, Spuren [ZAW 81], 223f.) sei, abwegig.

<sup>557</sup> Zu diesen Kultformen s.u. 4.2.3.

<sup>558</sup> Diese Figur mit Namen Asarja oder Oded ist samt ihrer Rede eine Einfügung der Chronik und hat keine Parallele in den Königebüchern.

Folgende Phrase weist grosse Parallelen zum Versanfang von 1Kön 15,12 auf:

ויעבר השקוצים מכל-ארץ und [Asa] entfernte die Abscheulichkeiten aus dem ganzen Land (2Chr 15,8aß)

ויעבר הקרשים מן-הארץ und [Asa] schaffte die *q'dešim* aus dem Land (1Kön 15,12a)

Gemeinsam ist beiden Stellen die PK-Konsekutivform von *'br* / עבר Hifil (hinüber gehen lassen, wegführen, fortschaffen) und die Ortsangabe *'arāš* / ארץ (Land) mit Präposition *min* / מן (von weg, aus heraus). Die Angabe in 2Chr differenziert das „Land“ als Juda und Benjamin einschliesslich ephraimitischer Gebirgsstädte. Bezüglich der an die Vertreibung anschliessenden Handlungen gehen die Versionen wieder unabhängige Wege, so zerstört Asa in 1Kön 15 noch die Götzenbilder der Vorfahren, in 2Chr 15 dagegen erneuert er den Altar in der Tempelvorhalle.

Interessant sind die Objekte, die Asa aus dem Land entfernt, handelt es sich doch im Text aus den Königebüchern um *q'dešim* / קרשים. Hierfür schreibt 2Chr 15,8 *šiqqūšim* / שקוצים, den Plural von *šiqqūš* / שקוץ (Abscheu). Dieses Wort kann im Singular eine einzelne bestimmte Gottheit als „Scheusal“ herabwürdigen (vgl. 1Kön 11,5.7; 2Kön 23,13) und bezeichnet im Plural Dinge, die Abscheu hervorrufen, also „widerliche Dinge“, und wird in diesem Sinne als pejorative Sammelbezeichnung für zu verabscheuende Kultbilder verwendet (vgl. Jer 4,1; Ez 5,11, aber auch Dtn 29,16).<sup>559</sup>

Was nun bedingt diese Differenz zwischen dem Königetext und dem der Chronik? Eine simple Verlesung ist wegen der deutlichen Konsonantendifferenz zwischen קרשים und שקוצים und der Tatsache, dass 1/2Chr die *Qedeschen*-Worte nirgends verwenden, als unwahrscheinlich auszuschliessen. Möglich wäre eine von MT differierende Vorlage, doch scheint dies gerade hier wenig wahrscheinlich, da Syntax und Wortwahl des Abschnittes ansonsten nahezu identisch sind. Eine weitere mögliche Erklärung liegt in der generellen Verständnisschwierigkeit von 1/2Chr bezüglich der *Qedeschen*-Begrifflichkeit, wie sie ebenfalls für die Überlieferung der LXX festzustellen ist.<sup>560</sup> So kann vermutet werden, dass der Verfasser des Chronikabschnittes zwar im Königetext קרשים liest, das Wort aber nicht weiter zuordnen kann als dahingehend, dass es sich um eine zu verabscheuende Kultform handelt. Mit שקוצים ist ein besser zu verstehender Ersatz gefunden, der sogar in zwei Konsonanten (*q* / ק und *š* / ש) übereinstimmt.

Die Wahl eines Schmähwortes für Kultbilder ist insofern interessant, als damit keine Menschen mehr gemeint sind. Diese Variante ist auch gerade für die drei ersten *qds*-Belege aus 1Kön denkbar, u.a. als Erklärung des dort zweimal belegten unpersönlichen Singulars und des Fehlens jeglicher Hinweise auf Aktivitäten der *Qedeschen*. Sie könnten hier theoretisch nicht als Personen, sondern als eine Art von abzuschaffenden Kultgegenständen verstanden werden. Jedoch wird diese Hypothese vom vierten Beleg innerhalb der Königebücher und den noch weiter zu diskutierenden Stellen nicht gestützt und daher nicht weiter verfolgt.

<sup>559</sup> Vgl. Artikel „שקץ“ in ThWAT VIII, 462–465.

<sup>560</sup> Hierzu s.u. 4.2.4.

Aus dem Befund zu den Vergleichsstellen ist zu schliessen, dass die *Qedeschen* und ihre Aktivitäten zur Abfassungszeit der Chronikbücher (3./2. Jahrhundert v.Chr.)<sup>561</sup> nicht mehr bekannt oder in die Bedeutungslosigkeit abgesunken sind.

#### 4.2.2. Könige und Kultfragen

Bei der weiteren Behandlung der besagten vier Verse gerät nun deren narrative Einbettung in den Komplex der Königebücher in den Blick. Die Bücher der Könige liefern in ihrer uns vorliegenden Gestalt eine Gesamtschau der politischen Geschichte des Volkes Israel vom sog. davidisch-salomonischen Grossreich über das Ergehen der beiden Kleinstaaten Israel und Juda bis hin zum Untergang Jerusalems und dem babylonischen Exil der Führungselite in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts v.Chr. In Stil, Gewichtung und Systematisierung der erzählten Geschichte(n) erweisen sich die Königebücher als von interessengeleiteter Ideologie durchwachsen, deren Anliegen nicht in neutraler, säkularer Berichterstattung liegt. Vielmehr wird geschichtliches Geschehen in eine Verknüpfung zwischen äusserem Ergehen und innerer Gottesbindung von König und Volk eingeordnet: Bundestreue zahlt sich aus, Abfall von JHWH hat militärische Schwäche und Zerstörung durch externe Feinde zur Folge. Diese sog. deuteronomistische Perspektive zielt letztlich auf die Vorstellung eines vereinten Volkes mit einem einzigen und reinen Kult am Jerusalemer Tempel.<sup>562</sup> In einem solchen Konzept sind die Könige nicht bloss Politiker und Strategen, sondern werden für die Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung der religiösen Ordnung verantwortlich gemacht. Ihnen obliegt es, für den rechten Kult zu sorgen. So sind aus der Perspektive der Königebücher letztlich die königlichen Verfehlungen im religiösen Bereich der eigentliche Grund für den Untergang der politischen Einheiten Israel und Juda. In diese Konzeption lassen sich auch die vier Stellen zu den *Qedeschen* innerhalb des Komplexes 1/2Kön einordnen.

##### *Die Könige*

Entsprechend der Zahl der Belege haben genau vier Könige etwas mit *Qedeschen* zu tun: Rehabeam, Asa, Joschafat und Josia. 1/2Kön berichten Folgendes über sie:

*Rehabeam* (1Kön 12; 14,21–31; 2Chr 10–12) ist der Sohn Salomos und Naamas, seine starre Fronpolitik provoziert die Reichsteilung. Er ist nach der Abspaltung Israels unter Jerobeam der erste König des verbliebenen Kleinstaates Juda. Seine Regierungszeit wird auf die Jahre von 928 bis 911 v.Chr. datiert.<sup>563</sup> Unter seiner Herrschaft werden religiöse Praktiken geduldet, die als Gräuel (*tô'ebôt*) bezeichnet

<sup>561</sup> Zu 1/2Chr vgl. die Einleitung von Steins, Die Bücher der Chronik, in Zenger, Einleitung (2001), 223–234.

<sup>562</sup> Die hier vorgelegte Darstellung orientiert sich an der literarischen Gestalt der Texte in synchroner Herangehensweise. Zu Fragen der deuteronomistischen Prägung bzw. Redaktions-schichten von 1/2Kön vgl. den Abschnitt „Historische Einordnung“.

<sup>563</sup> Diese und die folgenden Datierungsangaben sind dem elften Band von The Anchor Bible entnommen, Cogan/Tadmor, II Kings (1984), 341.



werden. Zu ihnen wird auch das Vorhandensein von *Qedeschen* gerechnet, wie unter Verwendung der ungewohnten Singularform lapidar notiert ist (1Kön 14,24): „*Und auch war ein qādeš im Land.*“ Der Singular kann am ehesten als Kollektivbegriff im Sinne von „das *Qedeschen*-Wesen“ verstanden werden.<sup>564</sup> Über ein besonderes Eingreifen Rehabeams gegen die Missstände in Juda, die nach dem Verständnis von 1Kön 14,22 JHWH mehr reizten als die Sünden früherer Generationen, wird nichts berichtet. Vielmehr folgt innerhalb der Konzeption der Königebücher nicht zufällig der Bericht über den Feldzug von Pharao Schischak und die damit einhergehenden Einbussen Judas und Jerusalems, speziell des Tempelschatzes. Nach deuteronomistischem Deutemuster ist die Schwäche Judas gegen den Feind aus dem Süden als Folge der Vergehen des Volkes wie der Versäumnisse des Königs bezüglich Kultreinheit zu verstehen.

*Asa* (1Kön 15,9–24; 2Chr 14–16) kommt als Enkel Rehabeams sehr bald an die Macht, nachdem sein Vater Abija bereits nach drei Jahren Regentschaft verstorben ist, und regiert von 908 bis 867 v.Chr. in Jerusalem. Im Gegensatz zu seinem Vater ergreift er gegen die religiösen Missstände in Juda Initiative, namentlich durch die gemeinsam genannten Handlungen der Vertreibung der *Qedeschen* und der Entfernung aller Götzenbilder (1Kön 15,12). Hinzu kommt die Absetzung seiner Mutter Maacha als *g<sup>l</sup>bîrāh* / גבירה, was nicht nur als Ehrentitel wie etwa bei der britischen „Queenmom“ zu verstehen ist, sondern mithin eine religiöse Funktion bezeichnet, die nach 1Kön 15,13 eng mit der Verehrung von Aschera verbunden war.<sup>565</sup> Auch ist Asa um eine Wiederherstellung der Schätze und Pracht des Tempels bemüht. Das positive Bild dieser Aktivitäten wird dadurch geschmälert, dass die kultisch ebenfalls problematischen *bāmôt* / במות (Kultstätte) bestehen bleiben. Das politische Ergehen Asas verläuft dennoch positiv, so kann er im Konflikt mit Bascha von Israel den Aramäer Ben-Hadad auf seine Seite ziehen und sich gegen Gebietsansprüche Israels verteidigen.

*Joschafat* (1Kön 22,2–33.41–51; 2Chr 17,1–21,1) ist der Sohn Asas und Asubas und von 870 bis 846 v.Chr. der vierte König von Juda. Noch vor seiner eigentlichen Würdigung (1Kön 22,41–51) tritt er bereits als Verbündeter Ahabs von Israel gegen die Aramäer auf. Im Vorfeld des Kampfes um Ramot zeichnet er sich im Gegensatz zu Ahab als JHWH-treu aus. Hinsichtlich seiner religiösen Oberaufsicht in Juda wird zweierlei erzählt: Joschafat duldet einerseits gleich seinem Vater die *bāmôt*,<sup>566</sup> andererseits vertreibt er den Rest des *Qedeschen*-Wesens<sup>567</sup> aus dem Land, das „*von den Tagen Asas, seines Vaters übrig war*“ (1Kön 22,47). So wird erst rückblickend bekannt, dass Asas Vorgehen gegen die *Qedeschen* nicht vollständig erfolgreich war. Joschafats Aktion hat dagegen anhaltenden Erfolg, zumindest werden in den Berichten über seine Nachfolger bis einschliesslich Amon keine

<sup>564</sup> In diesem Sinne ist auch der Singular in 1Kön 22,47 zu verstehen.

<sup>565</sup> Zur *g<sup>l</sup>bîrāh* nicht nur am jüdischen Königshaus vgl. Ackerman, Queen Mother (1993).

<sup>566</sup> Anders in 2Chr 17,6; vgl. aber auch 2Chr 20,33.

<sup>567</sup> Wiederum in einer kollektiven Singularform, vgl. oben zu Rehabeam.

*Qedeschen* mehr erwähnt. Lässt sich zwar in dem Teil über das Bündnis mit Ahab ein klassischer Zusammenhang zwischen der Frömmigkeit Joschafats und seinem Überleben im Kampf herstellen, bleibt eine solche Positivmeldung nach seinem rigorosen Vorgehen gegen die *Qedeschen* aus. So erscheint Joschafat in der letzten Information über seine Regentschaft als Initiator eines scheiternden Seefahrtprojekts.

*Josia* (2Kön 22,1–23,30; 2Chr 34–35), der Sohn Amons und Jedidas, besteigt über 200 Jahre später den Thron in Jerusalem und regiert von 639 bis 609 v.Chr. Für die lange Zwischenzeit finden die *Qedeschen* in den Königebüchern keine Erwähnung. Als einer der letzten Könige Judas ist Josia der Protagonist der an den legendären Buchfund um 622 anschliessenden grossen Kultreform. Nach der Auffindung des Gesetzbuches inszeniert Josia eine feierliche Bundesfeier zwischen König, Volk und JHWH, ehe er in einzelnen Gewaltaktionen Jerusalem und das ganze Land bis hin zu ehemaligen Nordreichgebieten von störenden Kultplätzen, -funktionären und -objekten reinigt. Der Anfang wird im Tempel selbst gemacht, aus welchem Statuen und Gegenstände für die Verehrung anderer Gottheiten entfernt und zerstört werden. Als letzte Aktion im Tempelbezirk wird der Abriss der Räumlichkeiten der *Qedeschen* berichtet, „wo die Frauen Hüllen für die Aschera webten“ (2Kön 23,7).<sup>568</sup> Innerhalb der detaillierten Schilderung des fast schon heiligen Zorns, mit dem Josia aufräumt und dem auch unzählige Priester zum Opfer fallen, erscheint diese Abrissnotiz als ein Schauplatz unter vielen.

Die Taten Josias für die Reinigung des Kultes werden in den höchsten Tönen gelobt, doch aus dem Blickwinkel der Königebücher ist es nicht zuletzt wegen Manasses Freveleien bereits zu spät, Judas Eigenständigkeit zu retten.<sup>569</sup> Josia stirbt durch Pharao Necho, doch weder die Umstände des Todes noch ein möglicher Grund dafür werden weiter erläutert.

### *Gemeinsamkeiten und Unterschiede*

Die auffälligste Gemeinsamkeit ist die Tatsache, dass alle Notizen im Zusammenhang mit judäischen Königen stehen, also allein den Teilstaat Juda betreffen.<sup>570</sup> Konkreter erscheinen die *Qedeschen* als ein Problem aus der Anfangszeit des Staates, das dank des entschiedenen Handelns des vierten Königs, Joschafat, für Jahrhunderte von der Bildfläche verschwindet. Erst zahlreiche Kapitel und 200 Jahre später taucht im Bericht über die rigorose Kultreform Josias die Bezeichnung wieder auf. Alle Stellen belegen maskuline Formen und zeugen von einer negativen Einschätzung der männlichen *Qedeschen*, deren Vorhandensein ein Gräuel ist (1Kön 14,24), und deren Abschaffung geradezu als königliche Pflicht erscheint (1Kön 15,12;

<sup>568</sup> Zwar werden die Frauen (*hannāšīm* / הנשיים) selbst nicht als *q̄dešōt* (f.Pl.) qualifiziert, es ist jedoch möglich, den maskulinen Plural kollektiv zu verstehen; s.u. Abschnitt „Gemeinsamkeiten und Unterschiede“.

<sup>569</sup> Zu Manasse vgl. 2Kön 21, bes. V.3–7.

<sup>570</sup> Diese Beobachtung zieht bereits Cornill als Argument bzgl. Hos 12,1\* heran; s.o. 4.1.2. Abschnitt „Ein mutmasslicher Beleg“.

22,47; 2Kön 23,7). Offensichtlich liegt das Problem in einer Verbindung mit Kulthandlungen, die nach Meinung der Königebücher als nicht JHWH-konform angesehen werden. Dieses Bild wird durch die dreimalige direkte kontextuelle Verbindung mit der Abschaffung (bzw. in 1Kön 14,24 der Duldung) anderer unerwünschter Kultpraktiken bestätigt (vgl. 1Kön 14,22f.; 15,12f.; 2Kön 23,4ff.).<sup>571</sup> An einer Stelle, nämlich in dem Komplex über Joschafat, wird die Nennung der *bāmôt* (1Kön 22,44) von derjenigen der *Qedeschen* (V.47) durch eine wie ein Trugschluss wirkende erste Abschlussnotiz (V.45–46) abgetrennt. Doch ist auch hier von einer Verbindung zu kultischen Handlungen auszugehen, nicht zuletzt aufgrund des Rückverweises auf Joschafats Vater Asa, der einen direkten Bezug zu 1Kön 15,12 herstellt.

Differenzen lassen sich zunächst hinsichtlich der lokalen Angaben sowie der historischen Verortung feststellen. Der Ort, an dem die *Qedeschen* unerwünscht sind und aus dem sie folglich vertrieben werden sollen, wird dreimal mit „das Land“ (1Kön 14,24; 15,12; 22,47: determinierte Belege von *ʾarāṣ* / אֶרֶץ [Land]), einmal mit „den Häusern“ innerhalb des Tempelbezirks in Jerusalem (2Kön 23,7: Constructusverbindung des Plurals von *bayit* / בַּיִת [Haus] mit determiniertem Nomen rectum) angegeben. Im Gegensatz zu der Stelle über Josias Reform sind die anderen Belege bedeutungs offen und geben keine Auskunft darüber, wo genau im Land die *Qedeschen* zu finden seien. Sie können überall und nirgends gelebt haben, eine explizite Verbindung zu Jerusalem bzw. zum Jerusalemer Tempel, wie sie in 2Kön 23,7 vorliegt, unterbleibt. Die wage Ortsangabe „Land“ ist umso auffälliger, als im unmittelbaren Kontext zweier Stellen explizit vom Tempel bzw. seinem Schmuck und Schatz die Rede ist, nämlich bei den Königen Rehabeam (vgl. 1Kön 14,25ff.) und Asa (vgl. 1Kön 15,15). Darüber hinaus lässt das Lexem *ʾarāṣ* / אֶרֶץ (Land, Erde) die Doppeldeutigkeit zu, dass die *Qedeschen* nicht nur von dem geographischen und politischen Territorium Juda vertrieben und ausgerottet werden sollen, sondern von der Erde überhaupt. Darin würde sich ein umfassendes, ja globales Konzept von Kultreinheit deuteronomistischer Ideologie widerspiegeln. Dagegen erstaunt, dass in 2Kön 23,7 nicht von Vertreibung oder Ausrottung der *Qedeschen* selbst die Rede ist, sondern lediglich von der Zerstörung ihrer Räumlichkeiten. Damit entsteht eine Differenz nicht nur zu 1Kön 15,12 und 1Kön 22,47, wo die Vernichtung der *Qedeschen* als explizites Ziel der Aktivitäten des jeweiligen Königs benannt wird, sondern auch innerhalb des Berichts über die Josianische Reform. Nach diesem geht Josia nicht gerade zimperlich mit ungelegenen Kultfunktionären um, so dass ganze Gruppen seinen Absetzungs- und Ausrottungsaktionen zum Opfer fallen (vgl. 2Kön 23,5.8.20), wovon aber nach V.7 weder die *Qedeschen* noch die webenden Frauen betroffen zu sein scheinen.

Es fällt auf, dass der Unterschied der Lokalisierung der *Qedeschen* parallel zur zeitlichen Distanz zwischen den erzählten Zeiten der Stellen verläuft. Die ersten drei Stellen, die die globale Grösse *ʾarāṣ* / אֶרֶץ (Land, Erde) verwenden, betreffen die Anfangszeit Judas. Die Stelle mit der höchst konkreten Ortsangabe innerhalb des

<sup>571</sup> S.u. 4.2.3. Abschnitt „*Qedeschen* und Kultformen“.

Tempelbezirks erfasst einen Teil der letzten Jahrzehnte Judas vor dem Untergang. Die Differenz zwischen den ersten drei und der letzten Nennung der *Qedeschen* in den Königebüchern setzt sich hinsichtlich der Informationen über ihre möglichen Tätigkeiten oder religiösen Bezüge fort. In den ersten drei, fast wie Pauschalnotizen wirkenden Versen ist lediglich von der Existenz des *Qedeschen*-Wesens die Rede. Eine Verbindung zu unerwünschten Kultpraktiken kann nur via Kontext erschlossen werden. Der vierte Beleg dagegen bietet detaillierte Auskünfte, auch wenn diese streng genommen nur indirekt die männlichen *Qedeschen* betreffen. Hier ist von Räumlichkeiten im Tempelareal zu lesen, die durch eine Constructus-Verbindung als zu den *Qedeschen* gehörig qualifiziert sind. Offen bleibt, ob es sich um Wohnraum oder lediglich um Arbeitsstätten handelt. Jedenfalls wird in diesen Räumen gearbeitet, und zwar von Frauen, die dort Hüllen für die Aschera herstellen. Interessanterweise findet sich auch an dieser Stelle keine *qdš*-Femininform. Jedoch ist der Plural von *ʾiššab* / אִשָּׁה (Frau) durch den Artikel determiniert. Damit wird einerseits signalisiert, dass es sich um konkret bestimmbare Frauen handelt, andererseits ist es gerade deswegen nicht auszuschliessen, dass diese auch als *qʾdešōt* hätten bezeichnet werden können. Demnach unterscheidet sich 2Kön 23,7 nicht nur in der Angabe konkreter Tätigkeiten, sondern auch durch die Auskunft über Frauen, seien diese selbst weibliche *Qedeschen* oder nicht, von den vorhergehenden. Der potentiellen Erwähnung weiblicher *Qedeschen* steht ein relatives Schweigen bezüglich der männlichen *Qedeschen* bzw. ihrem Ergehen gegenüber. Zwar sind sie als Besitzer von Tempelräumlichkeiten genannt, jedoch fehlt jegliche Notiz über ihre Aufgaben im Tempelareal oder – wie schon erwähnt – über ihre Vertreibung bzw. Ausrottung durch Josia.

Neben diesen Unterschieden im Detail fällt bei einer synchronen Ablauflesung der Königebücher die plötzliche Nennung der *Qedeschen* in 2Kön 23,7 auf, die doch nach 1Kön 22,47 ausgerottet gewesen sein sollten und deren Bezeichnung bis zu Josias Massnahmen vollständig ausfällt. So überrascht es, im Bericht über Josia von ihren Tempelräumen zu lesen, ohne dass deren Bau noch die Rückkehr von *Qedeschen* ins Land, geschweige denn nach Jerusalem, vorher erwähnt wurde. Ein Hinweis auf ihre Wiedereinführung fehlt sogar in den Berichten über die unmittelbaren Vorgänger Josias, Manasse und Amon, denen die in den Untergang führende kultische Verunreinigung Judas angelastet wird.<sup>572</sup>

Die Irritation kann dann behoben werden, wenn 2Kön 23,7 beim Wort genommen wird: Hier ist nämlich lediglich von den Räumlichkeiten der *Qedeschen*, nicht aber von ihnen selbst als aktive oder passive Personen die Rede, ebenso werden die Frauen ihnen nicht explizit zugeordnet. In einer derartigen literalen Lesung der Königebücher wäre die Gruppe der *Qedeschen* unter Joschafat ausgerottet. Ihre

<sup>572</sup> Nach 2Kön 21,2ff. stellt Manasse alle „Gräuel der Heiden“ (תועבת הגוים) wieder her und treibt es noch ärger als die untreuen Könige zuvor. Unter den einzeln genannten Gräueln fehlen die *Qedeschen*. Im Gegensatz dazu wird z.B. das „Heer des Himmels“ (צבא השמים) in 2Kön 21,3.5 eigens genannt, das unter den Massnahmen Josias in 2Kön 23,4.5 ebenfalls namentlich auftaucht.

Häuser<sup>573</sup> oder aber ganz ähnlich bezeichnete Räumlichkeiten, die mit dem *Qedeschen*-Wesen nichts zu tun haben,<sup>574</sup> wären jedoch noch im Jerusalem von König Josia vorhanden. Eine Ausscheidung dieses Verses von der *Qedeschen*-Problematik ist m.E. nicht erforderlich, wohl aber ist seine Singularität innerhalb 1/2Kön wie auch innerhalb des gesamten *Qedeschen*-Materials zu beachten.

### *Historische Einordnung*

Die Analyse von Gemeinsamkeiten und Unterschieden der Auskünfte über die *Qedeschen* in den Königebüchern spitzt sich letztlich auf die Differenz zwischen den drei eher allgemeinen Notizen in 1Kön und dem Vers innerhalb des Berichts über Josias Reformmassnahmen in 2Kön zu. Da nicht nur inhaltlich, sondern auch sprachlich deutliche Differenzen vorliegen, führen diese Beobachtungen zu der zuvor zurückgestellten diachronen Frage nach verschiedenen schriftstellerischen und redaktionellen Händen, die die Berichte über die Könige Israels und Judas gestaltet und kompiliert haben, bis letztlich die vorliegende Version fertig gestellt war. Hiermit ist das Gebiet redaktionsgeschichtlicher Diskussionen betreten, das zwar wenig über die konkreten Aufgaben der *Qedeschen* und deren potentielle Verbindung zur Kultprostitution austrägt, jedoch Argumente für mögliche historische Einordnungen ihres Vorkommens bietet.

Was das vorliegende Korpus der Königebücher betrifft, ist mit einem Wachstumsprozess zu rechnen, an dem diverse verfassende und redigierende Hände mitgewirkt haben. Während M. NOTH noch von einem einzelnen exilischen Autor, „dem Deuteronomisten“ (Dtr), ausging,<sup>575</sup> scheinen heute Modelle plausibler, die mehrere, jeweils im Kontext politischer Ereignisse stehende Redaktionsphasen annehmen. Als Hauptpole sind zu nennen R. SMEND u.a. mit der Unterscheidung einer Grundschrift des deuteronomistischen Historikers (DtrH) während des Exils und deren zeitlich bald darauf folgenden prophetisch und nomistisch geprägten redaktionellen Erweiterungen (DtrP, DtrN)<sup>576</sup> und die von F.M. CROSS vorgeschlagene Teilung in eine vorexilische Redaktion unter der Herrschaft Josias (Dtr.I) und eine exilische Endredaktion (Dtr.II).<sup>577</sup> H. WEIPPERT nimmt anhand einer Systematisierung der Urteilsformeln über die

<sup>573</sup> So Rösel, ‚Leitmotiv‘ (2000), 208. Rösel diskutiert ebenfalls die Inkohärenz zwischen den *Qedeschen*-Stellen aus 1Kön und aus 2Kön.

<sup>574</sup> So Na’aman, *Treasures Buildings* (1996), 17f. Na’aman schlägt eine andere Vokalisierung vor, womit dann von *q̄dašim* / קְדָשִׁים die Rede wäre, also von geheiligten Dingen bzw. Tempelschätzen und nicht von der Personengruppe der *Qedeschen*. Interessant ist, dass Na’aman die These der Kultprostitution teilt und annimmt, dass *Qedeschen* ihren Verdienst an den Tempel ablieferten. Sein Vorschlag basiert indirekt auf der Überlegung, dass die Herstellung von Kultgewändern keinesfalls in den gleichen Räumen situiert sein kann, in denen der Prostitution nachgegangen wird.

<sup>575</sup> Diesen setzt Noth zeitlich in der Mitte des 6. Jahrhunderts v.Chr. an und grenzt ihn explizit gegen eine blosse „Redaktion“ ab. Vgl. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (1967), bes. 89ff., und ders., *Könige* (BK 1968).

<sup>576</sup> DtrH habe kurz nach der Rehabilitierung Jojachins um 560 v.Chr. zu schreiben begonnen, die beiden anderen Einträge mit prophetischem und gesetzlichem Schwerpunkt seien bald darauf gefolgt. Vgl. Smend, *Entstehung* (1984/1978), 111ff., bes. 121ff.

<sup>577</sup> Nach Cross schreibt Dtr.I zu Josias Lebzeiten (Grenzvers: 2Kön 23,25), Dtr.II erfolgt als Nachtrag im Exil um 550 v.Chr.; vgl. Cross, *Book of Kings* (1973). Cogans Kommentierung

einzelnen Könige drei unterschiedliche Redaktionen an, die sich gegenseitig ergänzen; deren ältester Kern sei als Werk unter Einfluss von Flüchtlingen nach dem Untergang des Nordreichs zur Zeit Hiskias entstanden.<sup>578</sup> I. PROVAN vertritt ebenfalls eine erste vorexilische Königeversion, die mit Hiskias Herrschaft endet, vermutet ihre Entstehungszeit jedoch in der Regierungszeit Josias.<sup>579</sup> Grundlage der Beobachtungen zu etwaigen Redaktionsphasen innerhalb der Königebücher ist das Problem der Einschätzung der politischen Unabhängigkeit Judas und Israels und der Signale für oder gegen die Kenntnis von Untergang und Exil.

Die redaktionsgeschichtliche Diskussion für das Thema der *Qedeschen* fruchtbar gemacht hat A. LEMAIRE durch die Beobachtung der einheitlichen Struktur der drei entsprechenden Verse aus 1Kön.<sup>580</sup> An die Thesen Weipperts anknüpfend hält er eine vor- bzw. protodeuteronomistische Fassung von Königsberichten aus der Zeit um 850 v.Chr. für wahrscheinlich. Sie umfasse die Zeit zwischen der Reichsteilung bis zur Regierung Joschafats, d.h. die Epoche der ersten vier judäischen Könige. Als Trennungsmarker weist Lemaire auf die Gestalt der Königsbeurteilungen hin: Bezogen auf das Nordreich wird die Beibehaltung der kultischen Einrichtungen in Bethel und Dan für die frühe Königszeit als Wandel *auf den Wegen Jerobeams* (בְּדֶרֶךְ יִרְבְּעָם)<sup>581</sup> umschrieben. Diese Formel erscheint nach 1Kön 22,53 nicht mehr, wo sie zuletzt für Ahasja verwendet wird, der noch zu Lebzeiten Joschafats König von Israel wird. Für das Südreich findet Lemaire eine Entsprechung der Urteilsmarkierung in den Notizen zum Verhalten gegenüber den *Qedeschen*. Auch sie unterliegen einer gewissen Formelhaftigkeit und erscheinen nach 1Kön 22,47, d.h. nach der Regierungszeit Joschafats, nicht mehr als Bestandteil von Beurteilungen für judäische Könige. Im weiteren Verlauf der Königebücher prägen für die Zeit nach Joschafat bis Hiskia andere, jeweils wieder einheitlich konzipierte Formeln die Urteile,<sup>582</sup> und die Berichte über Israel und Juda wirken stärker synchronisiert. Aufgrund dieser Beobachtungen schliesst Lemaire auf eine eigene Fassung des Anfangs der Königebücher, die s.E. als älteste, vordeuteronomistische Version einen ersten schon auf Synchronie ausgerichteten Bericht von der Zeit der Reichsteilung bis zum Ende der Regierung Joschafats darstellt und um 850 v.Chr. entstanden ist.<sup>583</sup>

---

der Königebücher für The Anchor Bible (Band 10 und 11) orientiert sich an diesem Modell; vgl. Cogan, 1 Kings (1964), 96ff.

<sup>578</sup> Diese These führt zu weiteren Unterteilungen innerhalb der einzelnen Redaktionsschichten; vgl. Weippert, Beurteilungen (1972), und dies., Ätiologie (1983).

<sup>579</sup> Vgl. Provan, Hezekiah (1988).

<sup>580</sup> Vgl. Lemaire, Rédaction (1986).

<sup>581</sup> In dieser Weise in 1Kön 15,34; 16,2; 16,19; in 1Kön 22,53 mit Kopula ו / וּ; in 1Kön 16,26 in der gestreckten Version *auf allen Wegen Jerobeams* (בְּכָל־דֶּרֶךְ יִרְבְּעָם). Zahlreicher und auch in 2Kön belegt ist die Rede von den *Sünden Jerobeams* (חַטָּאוֹת יִרְבְּעָם).

<sup>582</sup> Zu nennen wären die formelhafte Verwendung von *sûr* / סוּר mit Negation bis Hiskia und das Ausfallen der Erwähnung der *bāmôt* nach Hiskia bis Josia; zur angenommenen Grundformel und den Verwendungsbelegen vgl. Lemaire, Rédaction (1986), 226.

<sup>583</sup> Die Entstehung der Texte muss wohl in einem Ineinander von Schreiben und Edieren imaginiert werden; die Vorstellung reiner Redaktoren, die ausformulierte Quellen mehr oder weniger geschickt aneinander fügen, wird kaum noch geteilt. So verwendet auch Lemaire die

Die Perspektive wäre wie bei den anderen potentiellen Redaktionen eine jüdische.<sup>584</sup>

Die Arbeit Lemaïres ist freilich nicht unwidersprochen geblieben. Ein wichtiger Einwand ist derjenige, dass die Königsbeurteilungen von 1Kön denen aus 2Kön 18–22, also von Hiskia bis vor Josia, formal stark ähneln und daher in der Entstehung verwandt sein müssten. Diese schon von Weippert als zweite Hauptredaktion (RII) beobachtete Klammer kann frühestens unter Josia verfasst worden sein. Die Diskussionen hierzu beziehen sich vorwiegend auf die Urteile bezüglich Jerobeam und auf die Frage, ob überhaupt zwischen den Formeln mit dem *Weg Jerobeams* und denen mit der *Sünde Jerobeams* unterschieden werden muss.<sup>585</sup> Die Ballung formal verwandter Erwähnungen der *Qedeschen* auf einen überschaubaren Zeitraum in 1Kön und die davon deutlich zu unterscheidende Stelle aus 2Kön 23 bleibt hierbei zumeist unbeachtet. Hierzu sind die Beobachtungen Lemaïres jedoch differenziert und überzeugend.<sup>586</sup>

Hinsichtlich entstehungsgeschichtlicher Fragen bietet Lemaïre eine einleuchtende Erklärung für die Beobachtung, dass die relativ ähnlichen Notizen über die *Qedeschen* aus 1Kön nach Joschafat nicht mehr wiederholt werden, und unterstützt sie mit dem Verweis auf ein analoges Phänomen bei den Beurteilungen der Könige Israels. Seinem Datierungsvorschlag folgend wären die *Qedeschen* zeitlich ins Juda zwischen der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts und der Mitte des 9. Jahrhunderts v.Chr. zu verorten. Näheres jedoch, v.a. über ihre genauen Aufgaben, kann aus den drei Stellen von 1Kön nicht gewonnen werden. Die Perspektive der Verfasser unterstreicht mit ihrem Lob und Tadel des Verhaltens der jeweiligen Könige einzig eine ablehnende Haltung gegenüber den *Qedeschen* als religiöse Fehlform. Eine derartige entstehungsgeschichtliche Zuordnung misst 1Kön 14,24; 15,12 und 22,47 den Rang historisch zuverlässiger Informationen bei, wogegen 2Kön 23,7 sekundär als späterer Text zu interpretieren wäre. Als Grund für die erneute Erwähnung der *Qedeschen* kann eine ideologische Ausrichtung angenommen werden, die aus Vollständigkeitsgründen dem Idealkönig und Reformator Josia ein energisches Vorgehen auch gegen diese Gruppe attestiert und ihn somit ebenfalls die Probleme der Anfangsjahre Judas bewältigen lässt.

Andererseits ist gerade die Zeit Josias für die Entstehungsgeschichte der Königebücher von besonderem Interesse und gilt für die Mehrheit der Forschenden als wichtiges Datum für die Verfassung oder Bearbeitung von Textteilen. In Zeiten der letzten jüdischen Machtentfaltung ist eine knapp vorexilische, doch schon mit deuteronomistischem Gepräge verfasste Geschichte Judas unter Einbezug des Er-

---

Begriffe „*rédaction*“ und „*édition*“ häufig gemeinsam und benutzt das Verb „*écrire*“, vgl. Lemaïre, *Rédaction* (1986).

<sup>584</sup> Weitere Teilfassungen wären dann unter Hiskia für die Zeit nach Joschafat bis Hiskia, unter Josia für die Periode nach Hiskia und schliesslich als exilischer Nachtrag über die letzten vier Könige Judas bis zum Untergang Jerusalems anzusetzen.

<sup>585</sup> Vgl. v.a. Aurelius, *Zukunft* (2003), 25f. Aurelius zielt freilich darauf, jede vorexilische Fassung auszuschneiden.

<sup>586</sup> Rösel, ‚Leitmotiv‘ (2000), 208, schliesst aus dieser Inkohärenz lediglich „that more than one author contributed to the development of this motif [d.i. das der *Qedeschen*; CS] as well.“

gehens Israels plausibel. Die abschliessenden Notizen über die letzten Könige und den Untergang Jerusalems bis zur Rehabilitierung Jojachins (2Kön 23,31–25,30) wirken wie ein formal eigenständiger Anhang bzw. Abschluss. Wird dennoch auch der Josia-Bericht erst als exilisches Produkt eingeschätzt, kann innerhalb dieses Komplexes das Kapitel über die Josianische Reform (2Kön 23; besonders V.4–15) als relativ geschlossener Text literarisch ausgegrenzt werden, dessen Grundlage ein altes Reformdokument bilden könnte. Die hier beschriebenen Massnahmen bzw. die Kulteinrichtungen, gegen die sie sich richten, entsprechen dem auch durch archäologische Quellen und religionsgeschichtliche Überlegungen rekonstruierbaren Bild des josianischen Jerusalems.<sup>587</sup>

Eine gründliche Rekonstruktion des Reformkatalogs in 2Kön 23,4–15\* bietet C. HARDMEIER.<sup>588</sup> Seiner Untersuchung nach bilden 2Kön 23,1–3 und 21–23+24 „einen Ring um die [...] Kultreinigung bzw. ‚Kultreform‘ in 23,4–20+24a.“<sup>589</sup> Hinter dem inneren Abschnitt liesse sich „eine Primärquelle vermuten“<sup>590</sup>. Hardmeier arbeitet die terminologische Konsistenz des Reformdokuments heraus und geht davon aus, dass dieses „eine ‚kleine‘ Kultreform während der Regierungszeit Joschijas bezeugt.“<sup>591</sup>

M. ARNETH schliesst sich der Herausschälung eines Reformberichts in 2Kön 23 an.<sup>592</sup> Er setzt ihn in Beziehung zu einem zeitlich nahen neuassyrischen Vergleichstext, der Babylon-Inschrift Asarhaddons (681–669 v.Chr.),<sup>593</sup> die von Kultreformmassnahmen dieses Königs berichtet. Als Analogieelemente arbeitet Arneth die Mittlerstellung des Königs zwischen Volk und Gottheit heraus.<sup>594</sup> Interessanter jedoch ist sein Vergleich der beschriebenen Massnahmen, die eine auffällige Umkehrung im Bericht Josias aufweisen. So erscheint die Zerstörungsliste von Josia, die Götterstatuen, Kultwerkstätten und Kultpersonal betrifft, als indirekte Negation der Erneuerungsmassnahmen Asarhaddons.<sup>595</sup> Einzig die Restitution von Kultordnungen und Opfern, wie sie von Asarhaddon berichtet wird, fehlt in dem Reformbericht über Josia.<sup>596</sup> Trotz der gegensätzlichen Bewegung ähneln sich nach Arneth die beiden Reformberichte in formaler Hinsicht, d.h. sie weisen „ein hohes Mass an programmatischer Geschlossenheit“ auf und dienen jeweils

<sup>587</sup> Vgl. Uehlinger, Kultreform (1995), der gegen die minimalistische Negation der Historizität der Reformmassnahmen durch Niehr, Reform (1995) argumentiert. Zu den einzelnen Kultformen s.u. 4.2.3.

<sup>588</sup> Vgl. Hardmeier, König Joschija (2000).

<sup>589</sup> Hardmeier, König Joschija (2000), 117.

<sup>590</sup> Hardmeier, König Joschija (2000), 118.

<sup>591</sup> Hardmeier, König Joschija (2000), 143. Zur sprachlich-terminologischen Analyse des Abschnitts vgl. a.a.O. 138ff.

<sup>592</sup> Arneth, Reform (2001). Gleich zu Beginn bietet Arneth Angaben zur Diskussion seit de Wettes Korrelation von Dtn mit der durch einen Buchfund ausgelösten Josianischen Reform bis zur aktuellen Auseinandersetzung um minimalistische und maximalistische Hypothesen.

<sup>593</sup> Angaben vgl. Arneth, Reform (2001), 209.

<sup>594</sup> Vgl. Arneth, Reform (2001), 214.

<sup>595</sup> Vgl. Arneth, Reform (2001), 214f.

<sup>596</sup> Diese fehlen im Kernbericht, der als vorexilisches Dokument herausgearbeitet werden soll. Einen Bezug auf den Rahmen der josianischen Handlungen, der ja gerade von einer Reinszenierung von Kulthandlungen (Bundesschluss) berichtet, stellt Arneth nicht her.



der „Legitimation im Wandel“<sup>597</sup>. Zwar behauptet Arneth keine direkte literarische Abhängigkeit zwischen den beiden Texten, argumentiert aber überzeugend, wie der Reformbericht Josias in spätvorexilischer Zeit verortet werden kann.

Waren die Schreibenden bzw. Redigierenden Zeitgenossen Josias, ist der Informationsgehalt gerade über diese Zeit hoch anzusetzen und als Einschränkung lediglich die inhärente ideologische Verherrlichung Josias als Idealkönig anzunehmen. Damit erscheint die Auskunft über die *Qedeschen* im Rahmen der Josianischen Reformmassnahmen als historisch verwertbare Information möglich. Bleibt zwar auch hier denkbar, ihre Erwähnung als Einschub im Dienste eines Vollständigkeitsanspruchs für Josias Reformen zu deuten, irritiert doch der sehr konkret wirkende Gehalt von 2Kön 23,7. Er beschreibt, dass gegen Ende des 7. Jahrhunderts v.Chr. Räumlichkeiten in Jerusalem männlichen *Qedeschen* zugeordnet waren, in denen Frauen (eventuell weibliche *Qedeschen*) für die Aschera(-Figur im Tempel) Hüllen webten. Bei einer josianischen Redaktion müsste dies als direkte Augenzeugeninformation gelten, bei einer exilischen Fassung als mögliche Erinnerung an vorexilische Zustände oder als zeitgenössisches Verhalten in der Mitte des 6. Jahrhunderts v.Chr. Eine relative Nähe zur Zeit Josias muss auch noch für exilische Fassungen gelten, seien diese im Smendschen Sinn die ersten Bearbeiter der Königtex-te überhaupt oder zusätzliche Redaktoren im Sinne von Dtr.II.<sup>598</sup> Gerade die Plastizität der Beschreibung von Örtlichkeit und Tätigkeit der erwähnten Frauen spricht m.E. für einen realen Hintergrund, eine Verbindung zu den *Qedeschen* ist wahrscheinlich, wenn auch sie selbst nicht als handelnde Personen, sondern lediglich als Raumeigentümer genannt werden. Dies hebt sich zwar von den Stellen aus 1Kön ab, steht aber auch nicht in direktem Widerspruch dazu.<sup>599</sup> So kann 2Kön 23,7 als ein vielleicht eingeschränktes Zeugnis zu den *Qedeschen* gelten, das jedoch keinerlei Handlungen enthält, die auf Kultprostitution schliessen lassen. Dagegen scheint eine Affinität zu Aschera gegeben. Ob zwei bis drei Jahrhunderte vorher der *qādeš* (1Kön 14,24; 22,47) bzw. die *q’dešim* (1Kön 15,12) im Land ebenfalls mit dem Aschera-Kult verbunden waren oder anderen Aufgaben nachgingen, bleibt ungewiss. Immerhin werden in 1Kön 15,12f. die Vertreibung der *Qedeschen* und die Zerstörung einer Aschera-Figur als Bestandteile derselben Reinigungsaktion eines Königs genannt.<sup>600</sup>

Die Diskussion um die Entstehung der Königebücher ist nicht abgeschlossen und harrt weiterer Bearbeitung. Was hiervon im vorliegenden Rahmen interessiert, bezieht sich auf die mögliche historische Einordnung der *Qedeschen*, die ihre lokale Verortung in Juda konkretisieren könnte. Dieses Unterfangen bleibt nicht zuletzt

<sup>597</sup> Arneth, Reform (2001), 215.

<sup>598</sup> Auch Lemaire, Rédaction (1986), 232, rechnet mit einer josianischen Redaktionsschicht der Königebücher.

<sup>599</sup> Vgl. die oben im Abschnitt „Gemeinsamkeiten und Unterschiede“ erwähnten Lösungsvorschläge von Rösel und Na’aman.

<sup>600</sup> S.u. 4.2.3.

wegen des *Qedeschen*-Schweigens grosser Teile der Königebücher schwierig. Zur Debatte steht die Anfangszeit Judas bis ca. 850 v.Chr. sowie die Zeit Josias am Ende des 7. Jahrhunderts. Aufgrund der festgestellten Differenzen zwischen den Notizen aus 1Kön und derjenigen aus 2Kön und der Tatsache, dass letztere streng genommen keine unmittelbare Auskunft über die *Qedeschen* enthält, ist m.E. einer Frühdatierung der Verse aus 1Kön in die ersten Jahrhunderte Judas der Vorzug zu geben. Die Notiz in 2Kön 23,7 enthielte dann nur der Vollständigkeit halber ein Stichwort, dessen realer Hintergrund zur Zeit Josias und erst recht zur Zeit der Autoren des Textes bereits erloschen ist. Für die Frage nach dem Verhältnis der *Qedeschen* zu einer Institution der Kultprostitution muss freilich konstatiert werden, dass hierzu weder die potentiell älteren Stellen aus 1Kön noch der jüngere Vers in 2Kön Auskunft geben.

#### 4.2.3. *Qedeschen* und Kultformen

*Qedeschen* sind etwas Abzuschaffendes. So lautet der Tenor aller Königeverse zum Thema. Die Stereotypie der Notizen von 1Kön und die konkrete Verbindung mit Aschera in 2Kön zeigen deutlich, dass sie in einem deuteronomistischen Kultideal der Verehrung des einen Gottes an dem einen Kultort durch das eine und reine Bundesvolk nichts zu suchen haben, sondern ebenso wie andere, summarisch als *tô'ebôt* (Gräuel) bezeichnete religiöse Fehlformen abzuschaffen sind. Im Folgenden soll untersucht werden, welche Kultpraktiken im Umfeld der *Qedeschen* genannt werden, und was diese zum Verständnis der *Qedeschen* beitragen können. Diese Handlungen oder Dinge können unterschieden werden als Generalisierungen (a), Aussagen über bestimmte Lokalitäten (b) und solche über die Verehrung anderer Gottheiten (c).

Die anschliessend zusammengestellten Textausschnitte stammen aus den vier *Qedeschen*-Versen von 1/2Kön sowie aus Kontextversen mit weiteren Aussagen über religiöse Zustände unter den mit den *Qedeschen* befassten Königen Rehabeam, Asa, Joschafat und Josia. Bei letzterem sind jedoch lediglich die Verse 4–7 aus 2Kön 23 aufgenommen. Die daran anschliessenden Verse über die Kultreform Josias bis hin zu der Generalisierung von V.24f. enthalten weitere zahlreiche Belege für die Kategorien *bāmôt*, *Aschera* sowie *Götter und Kultbilder*. Sie sind nicht aufgeführt, um eine Ungleichgewichtung zu vermeiden, die einzig über die Eigenart des Berichts über Josias Reform Auskunft gäbe, ohne zusätzliche Informationen über die *Qedeschen* zu vermitteln. Mehrfachnennungen ergeben sich dadurch, dass ein Vers mehrere Kategorien erfüllen kann.

##### (a) Generalisierungen

*schlechtes Erbe der Väter*

1Kön 14,22 כל אשר עשו אבתם בחטאתם אשר חטאו

[Juda reizte JHWH mit mehr als mit] allem Treiben ihrer [Numeruswechsel, gemeint sind die Judäer/innen; CS] Väter, die mit ihren Sünden gesündigt hatten

1Kön 15,12 כל-הגללים אשר עשו אבתיו

[Asa entfernte] alle Götzen, die seine Väter gemacht hatten

*Gräuel der (anderen) Völker*

1Kön 14,24 עשו ככל התועבת הגוים

sie taten all-dieselben Gräuel der Völker

**(b) Kultorte***bāmôt*

- 1Kön 14,23 וַיִּבְנוּ גַם־הֵמָּה לָהֶם בָּמוֹת  
und auch sie [die Judäer/innen; CS] errichteten sich *bāmôt*
- 1Kön 15,14 הַבָּמוֹת לֹא־סָרוּ  
die *bāmôt* entfernten sie [die Judäer/innen; CS] nicht
- 1Kön 22,44a הַבָּמוֹת לֹא־סָרוּ  
die *bāmôt* entfernten sie [die Judäer/innen; CS] nicht
- 1Kön 22,44b הָעָם מִזְבְּחִים וּמִקְטָרִים בַּבָּמוֹת  
das Volk opferte und räucherte in den *bāmôt*
- 2Kön 23,5 וַיִּקְטֹרַע בַּבָּמוֹת  
[Josia setzte die Priester ab, die] in den *bāmôt* räucherten

„auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum“

- 1Kön 14,23 עַל כָּל־גִּבְעָה גְבוּהָה וְתַחַת כָּל־עֵץ רֵעֵן  
[Juda errichtete sich *bāmôt* und Mazzeben und Ascheren] auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum

*Tempel (Jerusalem)*

- 2Kön 23,7 אֲשֶׁר בְּבֵית יְהוָה  
[Josia riss die Häuser der *q'dešim* ab,] die im Haus JHWHs waren

**(c) andere Gottheiten***Aschera*

- 1Kön 15,13 מִפְּלֶצֶת לְאִשְׁרָה [...] אֶת־מִפְּלֶצֶתָהּ  
[Asa setzte seine Mutter als *g'birah* ab, weil sie ein] schreckliches Bild für die Aschera [gemacht hatte. Asa zerstörte] ihr schreckliches Bild
- 2Kön 23,4 כָּל־הַכֵּלִים הָעֲשׂוּיִם לִבְעַל וּלְאִשְׁרָה וּלְכָל צִבְאֵי הַשָּׁמַיִם  
[Josia liess] alle Geräte des Baal, der Aschera und des ganzen Heers des Himmels [aus dem Tempel bringen und im Tal Kidron verbrennen]
- 2Kön 23,6 אֶת־הָאִשְׁרָה  
[Josia liess] die Aschera [aus dem Tempel bringen und zerstören]
- 2Kön 23,7 בָּתִּים לְאִשְׁרָה  
[die Frauen webten] Hüllen für die Aschera

*Götter und Kultbilder*

- 1Kön 14,23 מִצְבּוֹת וְאֲשֵׁרִים  
[sie errichteten sich *bāmôt* und] Mazzeben und Ascheren [auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum]
- 1Kön 15,12 כָּל־הַגִּלְלִים  
[Asa entfernte] alle Götzen
- 2Kön 23,5 לִבְעַל לְשֶׁמֶשׁ וּלְיָרֵחַ וּלְמִזְלוֹת וּלְכָל צִבְאֵי הַשָּׁמַיִם  
[Josia setzte die Priester ab, die räucherten] dem Baal, der Sonne, dem Mond und den Planeten und dem ganzen Heer des Himmels

Während aus den wenigen generalisierenden Aussagen (a) keine Information über spezifische Kultpraktiken oder das *Qedeschen*-Wesen gewonnen werden kann, bieten die Auskünfte über Orte (b) und Gottheiten (c) Hinweise auf Religionspraktiken, mit denen möglicherweise auch *Qedeschen* in Verbindung standen oder zumindest von 1/2Kön in Verbindung gebracht werden.

*Kultorte: Tempel – bāmôt – ‚grüne Bäume‘*

Die Verbindung von *Qedeschen* mit dem Jerusalemer Tempel in 2Kön 23,7 erscheint innerhalb von 1/2Kön als Ausnahme, ist doch sonst weit weniger präzise von ihrer Gegenwart im bzw. Vertreibung aus dem *ʾæræs* / אֶרֶץ (Land) die Rede (1Kön 14,24 bzw. 1Kön 15,12; 22,47). Ausserhalb der Königebücher fehlt eine solch explizite Verbindung zum Tempel, abgesehen von der noch zu diskutierenden Stelle in Dtn 23,18 und ihrer Beziehung zur Erwähnung des „Hauses JHWHs“ im unmittelbar anschliessenden V.19.<sup>601</sup> Die Auskunft aus 2Kön 23,7 beinhaltet die zwei bereits diskutierten Aspekte, dass einerseits Räumlichkeiten von *q̄dešîm* im Tempelareal angesiedelt seien, und dass andererseits dort nicht explizit als *q̄dešôt* bezeichnete Frauen für Belange des Aschera-Kultes webten. Mit diesem einzigen Beleg ist freilich die Lokalisierung der *Qedeschen* am Tempel nicht breit abgesichert.<sup>602</sup>

Im Kontext der *Qedeschen*-Verse sind jedoch an allen vier Stellen Kultorte erwähnt, die als *bāmôt* bezeichnet werden (vgl. 1Kön 14,23f.; 15,12.14; 22,44.47 und 2Kön 23,5.7). Hierbei handelt es sich um Heiligtümer aus vorstaatlicher Zeit, die in den Teilstaaten Israel und Juda weiter in Gebrauch sind, aus deuteronomistischer Perspektive jedoch als unorthodox und nicht dem rechten JHWH-Kult gemäss abgelehnt werden. Aus denjenigen (älteren) biblischen Stellen, die die *bāmôt* nicht verurteilen, sondern selbstverständlich mit Gestalten wie Samuel und Saul (vgl. 1Sam 9,10ff.) verbinden, ist zu schliessen, dass an ihnen auch JHWH verehrt wurde.<sup>603</sup> Ebenso sind andere Gottheiten mit den *bāmôt* verbunden, möglicherweise auch das Gedenken an Tote.<sup>604</sup> Die Geschichte von Salomos Gebetstraum in 1Kön 3,2–15a liefert einen Beitrag zur Ablösung der *bāmôt* durch den Tempel.

In seiner Dissertation hat M. GLEIS die archäologischen Spuren und literarischen Informationen zu den *bāmôt* ausgewertet, um Gestalt und Gebrauch in der israelitischen Gesellschaft zu untersuchen.<sup>605</sup> S.E. handelt es sich bei den *bāmôt* in erster Linie um lokale Heiligtümer, die innerhalb eines Ortes oder in dessen unmittelbarer Nähe errichtet worden sind. Gleis vermutet ihre Entstehung im 12. Jahrhundert v.Chr. und verbindet sie mit der vorstaatlichen Zeit sowie

<sup>601</sup> S.u. 4.3.1., bes. Abschnitt „Der Vers und sein Folgevers“.

<sup>602</sup> So hält Hardmeier, König Joschija (2000), 128, diese Angabe für einen späteren Zusatz zur besseren Einbindung des Reformberichts 2Kön 23,4–15\* in die umgebenden Texte und daher für „entbehrlich“. Anders zählt Arneth, Reform (2001), 195, die Erwähnungen des „Hauses JHWHs“ (בֵּית יְהוָה) in 2Kön 23,6f. zu den chiasmatischen Verschränkungen beider Verse miteinander und damit zum ursprünglichen literarischen Gehalt.

<sup>603</sup> Zur Verehrung von Lokalmanifestationen mit dem Götternamen *Jhwh* in den *bāmôt* vgl. Gleis, Bamah (1997), 187–189.

<sup>604</sup> Zur Verehrung von weiteren Gottheiten, v.a. von Baal und Aschera, vgl. Gleis, Bamah (1997), 190–195. Die Frage des Totengedenkens schliesst Schnuck aus der Nebenbedeutung „Stele“ für *bāmāh* und der Errichtung von Mazzeben als mögliche Gedenksteine für Verstorbene; vgl. Art. „בָּמָה“ in: ThWAT I, 663 und 665. In diesem Sinne deutet Gleis, Bamah (1997), 112, die in 2Kön 23,8b genannten *bāmôt* als „Stelen verstorbener Könige, die an Toren kultisch verehrt werden.“ Gegen die v.a. aus Jes 53,9 und Ez 43,7 erschlossene Bedeutung „Grab“ sprechen sich Kogan/Tishchenko, bamah (2002), 338f., aus.

<sup>605</sup> Vgl. Gleis, Bamah (1997).

der Königszeit. Als Ortsheiligtümer sind sie „[i]m Gegensatz zu Reichsheiligtümern [...] nicht dem königlichen Einfluß unterworfen.“<sup>606</sup> Auch erscheint in prophetischen und vordeuteronomistischen Texten „durchweg das Volk als Erbauer der *bmmt* und als Träger deren Kulte.“<sup>607</sup> Dagegen werden die *bāmôt* in 1/2Kön zu einem zentralen Instrument der Königsbeurteilung, die auf das Verhalten des Königs gegenüber diesen Kultstätten als deren Dulder (z.B. Asa, Joschafat), Zerstörer (Hiskia, Josia) oder – im schlimmsten Fall – Erbauer (Manasse) zielt. Dies erfolgt in einem deuteronomistisch geprägten Schema, das dem Gesamteindruck nicht widerspricht, dass die *bāmôt* Volksheiligtümer waren.<sup>608</sup> Die religiöse Ausrichtung umfasst neben JHWH andere Gottheiten, die lokal ansässig sind oder im politisch-kulturellen Austausch mit anderen Völkern „einwandern“ konnten. Unter Hinweis auf die epigraphische Verbindung von JHWH und Aschera nimmt Gleis „die Verehrung eines Götterpaares [als] die einfachste Form des *bmb*-Kultes“<sup>609</sup> an. Zentrale Kultform ist das Opfern in Form von *zḥb* / זבח (Schlachtopfer darbringen) und *qtr* / קטר (Rauchopfer darbringen). Als Kultpersonal können „*khnym*, *kmrym* oder *khnym hbmwt*“<sup>610</sup> zur Verfügung stehen, bedarfsweise auch andere religiöse Gruppen wie ekstatische „*nhy'ym*“, jedoch bleiben *qds*-Gruppen unerwähnt.<sup>611</sup> Gleis hält fest, dass „der *bmb*-Kult nicht so beliebig [ist], daß sämtliche Riten in ihn integrierbar sind. So sind weder Kinderopfer noch königlicher oder privater Totenkult oder sexuelle Praktiken in den *bmmt* belegt.“<sup>612</sup>

Lange Zeit war für *bāmāb*/*bāmôt* die etymologische Ableitung von einer gemeinsemitischen Wurzel *bmb*/*t* mit einer Bedeutungsspanne von (Tier-)Rücken zu topographischer Erhebung (im Sinne von Bergrücken) massgeblich, was sich u.a. in der geläufigen Übersetzung als „Kulthöhe“ niederschlägt.<sup>613</sup> Die Assoziation zu freizügigem Freiluftkult verwundert folglich kaum. Gleis geht distanziert mit dieser Herleitung um und versucht, die *bāmôt* von ihrer Verwendung her zu bestimmen. L. KOGAN und S. TISHCHENKO haben inzwischen eine differenzierte linguistische Untersuchung vorgelegt und wollen zwei (bzw. drei) unverbundene Lexeme unterscheiden.<sup>614</sup> Somit bezeichnet „*\*bōmāt*“ allein die anatomische Form des Rückens, „*bāmāb*“ dagegen einerseits topographische Erhebungen (= *bāmāb* I) und andererseits Kultstätten (= *bāmāb* II), dies jedoch unabhängig von ihrer geographisch-topographischen Lage.<sup>615</sup> Wichtiges morphologisches Unterscheidungsmerkmal ist die Tatsache, dass sog. *o*-Formen nur für *\*bōmāt* typisch sind. Für die beiden *bāmāb*-Formen lassen sich keine formalen Differenzen erheben, wohl aber inhaltliche Unterschiede, so dass Kogan/Tishchenko dafür plädieren, dass es sich um Homonyme handle. Die Verbindung mit Verben wie *ʾlh* / עלה (hinauf steigen; vgl. 1Sam 9,14) und *jrd* / ירד (herab steigen; vgl. 1Sam 9,25) verweise weniger auf eine äussere als auf eine religiöse „Erhebung“ und werde in gleicher Weise auch für das Betreten und Verlassen des Jerusalemer Tempels ge-

<sup>606</sup> Gleis, Bamah (1997), 112.

<sup>607</sup> Gleis, Bamah (1997), 182.

<sup>608</sup> Vgl. Gleis, Bamah (1997), 182–186.

<sup>609</sup> Gleis, Bamah (1997), 196.

<sup>610</sup> Gleis, Bamah (1997), 232.

<sup>611</sup> Vgl. Gleis, Bamah (1997), 223–234.

<sup>612</sup> Gleis, Bamah (1997), 234.

<sup>613</sup> Vgl. Art. „בָּמֹה“ in ThWAT I, 662–667. Bereits LXX denkt im Sinne einer solchen Etymologie und wählt als Standardübersetzung Pluralformen des Adjektivs ὑψηλός (hoch); in diesem Zusammenhang wird diskutiert, ob eine (Wechsel-)Beziehung zwischen griechisch: βωμός, (Altar) und hebräisch: *bāmāb* / בָּמֹה besteht; vgl. Kogan/Tishchenko, bamah (2002), 345.

<sup>614</sup> Vgl. Kogan/Tishchenko, bamah (2002).

<sup>615</sup> Vgl. Kogan/Tishchenko, bamah (2002), v.a. Abschnitt IV „Proposal for a Lexicographic Entry“, a.a.O. 346–348.

braucht.<sup>616</sup> Eine (automatische) Verbindung zwischen Höhe und Heiligtum im Sinne von Höhenheiligtum wird mit dieser lexikographischen Unterscheidung hinfällig.

Die *bāmôt* sind als lokale Heiligtümer der ansässigen Bevölkerung keine Angelegenheit des Königs und des durch ihn getragenen Offizialkultes. Aus der deuteronomistisch geprägten Sicht der Königebücher jedoch dürfen sie als lokale Kultstätten nicht in Konkurrenz zum Zentralheiligtum in Jerusalem treten und werden nach dem Bericht von 2Kön 23 von Josia endgültig zerstört.

Als zentrale kultische Handlungen sind Opfer (Schlacht- und Rauchopfer) bekannt. Entgegen früherer Annahmen ist keine Verbindung zu naturreligiösen Vorstellungen oder Fruchtbarkeitsriten gegeben. Weder handelt es sich um Freiluftheiligtümer, noch ist eine auf einem Hügel erhöhte Lage zwingend. Ob und in welcher Weise sich *Qedeschen* im Umfeld von *bāmôt* aufgehalten haben oder dort als Kultpersonal fungiert haben, lässt sich nicht erheben. Im Gegenteil fällt das Fehlen solcher Verbindungen auf, da das Personal der *bāmôt* samt Aufgaben in biblischen Texten explizit und dem Anschein nach vollständig benannt wird.

Vor diesem Hintergrund verliert folgende assoziative Ableitung an Überzeugungskraft: *Qedeschen* werden in nächster Nähe zu *bāmôt* genannt – *bāmôt* sind Kultplätze unter freiem Himmel – dies muss etwas mit Freizügigkeit zu tun haben – also sind *Qedeschen* Buhlnaben und Kultdirnen. Vielmehr gilt es, die einfache Analogie festzuhalten, dass sowohl *bāmôt* als auch *Qedeschen* zu solchen religiösen Praktiken zu zählen sind, die aus deuteronomistischer Perspektive abzuschaffen sind. Eine Verknüpfung miteinander ist nicht zwingend. Eher ist auf die beiden Differenzpunkte hinzuweisen, dass die *bāmôt* – anders als die *Qedeschen* – sowohl für Juda als auch für Israel (vgl. 1Kön 13,32f.) sowie bereits für die vorstaatliche Zeit erwähnt werden.

Schliesslich steht einmal innerhalb der Königebücher die Formel „auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum“ (עַל כָּל-גִּבְעָה גְּבוּהָה וְתַחַת כָּל-עֵץ רֵעָן) als Ortsbezeichnung in grosser Nähe zu einem *qdš*-Beleg (1Kön 14,23f.). Diese Formel und ihre verschiedenen Varianten sind neben 1/2Kön (und 2Chr) in Dtn sowie bei den grossen Schriftpropheten und Hosea belegt: Dtn 12,2; 1Kön 14,23 (*qādeš* in V.24); 2Kön 16,4 (= 2Chr 28,4); 17,10; Jes 57,5.7; 65,7 (nur *ḥarīm* [Berge] und *geba'ôt* [Hügel]); Jer 2,20; 3,6.13 (nur *taḥat kōl 'eš ra'anan* [unter jedem grünen Baum]); 17,2; Ez 6,13; 20,28; Hos 4,13 (*ḥaḥdešōt* in V.14). Bei Hosea findet sich diese Ortsangabe in direktem Umfeld zu der Erwähnung von weiblichen *Qedeschen*.<sup>617</sup>

Ein Vergleich der einzelnen Stellen führte W.L. HOLLADAY zu einer Hierarchisierung der Belege.<sup>618</sup> S.E. wird die Formel erstmals in Hos 4,13 verwendet und gerät von hier aus über Dtn 12,2 in die prophetischen Texte und die Königebücher. Holladay hält die Hoseastelle für ursprünglich und versucht, einzelne Abhängigkeiten zwischen den anderen Belegen aufzu-

<sup>616</sup> Vgl. Kogan/Tishchenko, *bamah* (2002), 341; gegen Art. „בָּמָה“ in: ThWAT I, 662.

<sup>617</sup> Hierzu s.u. 4.3.2. Hos 4, v.a. die Verse 12–14, bietet eine in der Bibel einzigartige Verbindung von Vorwürfen über kultisches Fehlverhalten, prophetischer Hurereimetaphorik und der Erwähnung von *Qedeschen*; hierzu s.u. 5.1.2.

<sup>618</sup> Vgl. Holladay, *High Hill* (1961).

weisen.<sup>619</sup> Die Notizen in den Königebüchern gelten gemeinhin als deuteronomistisch geprägt, die oben zitierte Phrase von 1Kön 14,23 ist zudem identisch mit 2Kön 17,10 und Jer 2,20. Die Annahme Holladays, die den Ursprung der Formel in das 8. Jahrhundert v.Chr., die Zeit Hoseas, datiert, wird dann in Frage gestellt, wenn die betreffende Hoseastelle als späterer Zusatz interpretiert und selbst der deuteronomistischen Tradition zugeordnet wird. So stammt die Formel nach Gleis „aus dtr. Feder“<sup>620</sup>, was auch für die entsprechenden Verse im Hoseabuch gelte. Eine Gleichsetzung mit den *bāmôt* lehnt Gleis ab, wenn sie auch zuweilen „das dtr. *bmb*-Konzept“<sup>621</sup> verbalisiert. Eine Interpretation der Formel als deuteronomistisches Pauschalurteil entspricht gut ihrem Verwendungszweck zur Abwertung und Verurteilung nicht gebilligter Kultformen.

Die gleichzeitig konkret wie unpräzise wirkenden Ortsangaben „hoher Hügel“ und „grüner Baum“ erinnern wörtlich genommen an Kultstätten auf topographischen Erhebungen und an sog. heilige Haine. Zugleich fällt eine starke Formelhaftigkeit und Stereotypie auf, in der die Verweise auf „Hügel“ und „Bäume“ gestaltet sind. Bezüglich Verwendungszusammenhang und Aussageziel lassen sich gewisse Schwerpunkte feststellen. So ist die Erwähnung von „Höhen“ und „Bäumen“ stets mit dem Abfall von JHWH verknüpft, nämlich mit der Verehrung anderer Gottheiten (Dtn 12,2; Jer 3,13; Ez 6,13), konkreter durch das Errichten von Altären, Mazzeben und Ascheren (Dtn 12,2; 1Kön 14,23; 2Kön 17,10; Jer 17,2) sowie durch diverse Opferpraktiken (2Kön 16,4; Jer 65,7; Ez 6,13; 20,28; Hos 4,13). Dies ist die übliche Sammlung der Apostasie-Vorwürfe alttestamentlicher Texte, typisch für deuteronomistisches Gedankengut als „gräuliches“ Gegenbild zum reinen Kult an dem einen Tempel. Archäologische und religionsgeschichtliche Untersuchungen bestätigen eine bunt gemischte Religionspraxis, v.a. für die vorstaatliche und staatliche Zeit Israels und Judas.

Zwei Drittel der Belege stammen aus der prophetischen Literatur, und nur hier wird die im vorliegenden Zusammenhang interessanteste Vorwurfsart laut, die mit „Hügel“ und „Baum“ verbunden ist: der Treuebruch gegenüber JHWH als Hurerei (Jes 57,5.7; Jer 2,20; 3,6.13; Ez 20,28 [vgl. V.27]). Wie unten noch ausgeführt werden wird, dient die Vorstellung der Hurerei als Metapher für religiöse Untreue. In diesem Zusammenhang wäre dann auch die Angabe „auf allen hohen Hügeln und unter jedem grünen Baum“ als zum Bild gehörende bzw. das Bild ergänzende Pauschalangabe zu verstehen.<sup>622</sup> Doch auch falls hier wortwörtlich von Hurerei unter freiem Himmel die Rede wäre, muss festgestellt werden, dass keine dieser

<sup>619</sup> Zur Genuinität von Hos 4,13 bemerkt Holladay, High Hill (1961), 175: „no reason for questioning it has come to my attention“. Vgl. den Stammbaum der Formel a.a.O. 176.

<sup>620</sup> Gleis, Bamah (1997), 54; Gleis beruft sich auf Yee, Hosea (1987), 164f., 309f., und Nissinen, Prophetie, 337–341.

<sup>621</sup> Gleis, Bamah (1997), 223. Hier unterläuft Gleis sodann ein Flüchtigkeitsfehler, wenn er als andere (und in seinen Augen ursprünglichere) Assoziationsmöglichkeit für die Formel von „Hügel“ und „Baum“ einen nicht näher definierten „Fruchtbarkeitskult“ (a.a.O.) annimmt und meint, die Formel markiere „sexuelle Bräuche“ (a.a.O.). Dies wird – wie die obige Analyse der Verwendung der Formel zeigt – von den Texten her nicht gestützt.

<sup>622</sup> Zu Hos 4 s.u. 4.3.2.; zur prophetischen Hurereimetaphorik s.u. 5.1.2.

Stellen einen Zusammenhang zu *Qedeschen* herstellt.<sup>623</sup> Zwar erscheinen sie in Hos 4 im Kontext des prophetischen Hurereivorwurfs, dieser jedoch wird hier nicht explizit mit den Praktiken „auf Hügeln“ und „unter Bäumen“ in Verbindung gebracht.

Es ist ersichtlich, dass Promiskuität und wilde Liebe in freier Natur im Dienste von Fruchtbarkeitskulten, wie sie zuweilen mit der Angabe von „hohen Hügeln“ und „grünen Bäumen“ assoziiert werden, nicht zu den Vorwürfen gehören, die mit dieser Ortsbezeichnung verbunden sind. Vielmehr wurzelt das Stichwort der Hurerei in bildhafter Rede über Fremdgötterverehrung und Opferpraktiken am falschen Ort. Die häufige Erwähnung von Altären und Kultgegenständen erschwert es, die untersuchte Formel in eine einfache Antithetik „Kultur-Natur“ aufzulösen, also die genannten Orte als pure Natur zu imaginieren und sie dann flugs mit „natürlicher“ Sexualität zu verbinden. Insgesamt betrifft die Erwähnung von „Hügeln“ und „Bäumen“ in ihren vorliegenden Varianten stets die Ablehnung religiöser Zeremonien für andere Gottheiten als JHWH und ausserhalb des Jerusalemer Tempels (v.a. Opfern, *z̤bh* / זבח, und Räuchern, *qtr* / קטר) und entspricht damit deuteronomistischer Agitation.

#### *Aschera und andere Gottheiten*

Im Umfeld von drei der vier Königstellen<sup>624</sup> sind Hinweise auf die Verehrung anderer Gottheiten enthalten, von denen namentlich Aschera, Baal und Astralgottheiten (Sonne, Mond, Heer des Himmels) sowie sog. „(Mist-)Götzen“ erwähnt werden. Daneben werden Kultgegenstände genannt, die aus deuteronomistischer Sicht nicht dem reinen Kult dienen können, die sog. Mazzeben und Ascheren.

Aus den die **Aschera** betreffenden Versen 1Kön 15,13 und 2Kön 23,4.6 geht hervor, dass hier ein figürliches Bild gemeint ist, das zerstört und verbrannt werden kann. Die Verbindung zwischen den *Qedeschen* und diesem Bild besteht nach 2Kön 23,7 darin, dass jene mit der Verehrung Ascheras befasst sind, indem Frauen (oder weibliche *Qedeschen*) in speziellen Räumlichkeiten Hüllen für die Statue produzieren. So findet sich im josianischen Bericht auch im Anschluss an die Zerstörung des Bildes der Abriss dieser Produktionsstätten. Umgekehrt geht bei Asa die Vertreibung der (männlichen) *Qedeschen* der Zerstörung von Kultbildern und schliesslich des Aschera-Bildes voraus, was in 1Kön 15 mit einer möglichen kultischen Einflussnahme der Königmutter als *g̃bîrāh* verbunden wird.<sup>625</sup> Wie oben ausgeführt kann für die Königszeit die Verehrung Ascheras neben bzw. mit JHWH zusammen als sicher gelten, ebenso die gemeinsame Erwähnung mit Baal.<sup>626</sup> Eine Affinität der *Qedeschen* zu Aschera ist zwar nicht explizit verbürgt, ist aber aufgrund des Berichts über Josias Reformmassnahmen als wahrscheinlich anzunehmen, wenn auch über weitere Handlungen als die des Webens nichts bekannt wird.

<sup>623</sup> Zum *Qedeschen*-Schweigen der Propheten s.u. 5.1.2.

<sup>624</sup> Ausnahme ist die Passage aus Joschafats Regierungszeit 1Kön 22,47.

<sup>625</sup> Zur Bedeutung der *g̃bîrāh* vgl. Ackerman, Queen Mother (1993).

<sup>626</sup> Weitere Informationen zu Aschera s.o. 3.2.2.



Die semitische Gottheit *Baal* / בעל samt der Pluralform *b'ālīm* / בעלים wird von Ri–1/2Sam als Inbegriff des falschen Gottes bzw. Gegengottes aufgebaut.<sup>627</sup> In 1/2Kön ist der Baalskult v.a. ein Problem des Nordreichs Israel, literarisch ausführlich bearbeitet in dem Komplex um Königin Isebel als Baalsverehrerin und Gegenspielerin Elias (vgl. 1Kön 16,31f.; 18). In Juda wird Baal nur im Zusammenhang mit der Absetzung von Königin Atalja (vgl. 2Kön 11,18) und den Kultverunreinigungen von Manasse (vgl. 2Kön 21,3; hier ebenfalls gemeinsam mit dem Heer des Himmels) sowie deren Reinigung durch Josia (vgl. 2Kön 23) genannt. Die Kultfunktionäre Baals werden als *n'bi'im* / נביאים (Propheten) bezeichnet,<sup>628</sup> *Qedeschen* werden weder in diesem Umfeld noch auf das Nordreich bezogen erwähnt.<sup>629</sup>

Die neben Aschera und Baal in 2Kön 23,4f. genannten **Astralgottheiten** sind religionsgeschichtlich Bestandteile importierter Kulte sowohl aus geographisch nahen Kulturen als auch als Resultat assyrischen Einflusses.<sup>630</sup> Das synkretistische Panoptikum, das der Bericht über Josias Reformmassnahmen entwirft, spiegelt mit hoher Wahrscheinlichkeit reale Zustände wider.<sup>631</sup> Für die Frage, ob die *Qedeschen* auch mit diesen Gottheiten zu tun hatten und wenn ja in welcher Hinsicht, ist der Aufbau der kurzen Perikope 2Kön 23, 4–7 interessant. Diese umfasst die ersten Massnahmen Josias nach der Vereidigung auf JHWH, die mit der Reinigung des Jerusalemer Tempels beginnen. Zunächst werden die Geräte (und Figuren?) aller störenden Gottheiten aus dem Tempel entfernt und am Kidron zerstört (V.4). Sodann werden die als *k'marīm* / כמרים bezeichneten Kultfunktionäre der *bāmôt* abgesetzt und ebenso diejenigen, die dem Baal und den Astralgottheiten geräuchert hatten (pt.m.Pl. von *qtr* / קטר, Piel) (V.5). Der Zerstörung der Aschera-Figur ist ein eigener ausführlicher Vers gewidmet (V.6), dem die Massnahmen gegen die Räumlichkeiten der *Qedeschen* folgen (V.7). In den anschliessenden Versen verlässt der Blick das Tempelareal und weitet sich auf andere Kultstätten Judas und Jerusalems. In V.4–7 erscheint zweimal der Zweischnitt Zerstörung von Kultgegenständen, Vorgehen gegen Kultpersonal. Jeweils werden die betroffenen Gottheiten sowie das Personal namentlich genannt sowie Kulthandlungen genauer beschrieben (räuchern, weben). Dieser Aufbau erhärtet die Vermutung, dass die *Qedeschen* mit

<sup>627</sup> Vgl. Artikel „Baal“ in DDD, 132–139.

<sup>628</sup> Vgl. 1Kön 18,19, wo neben 450 Baalspropheten noch von 400 Propheten der Aschera die Rede ist. In 2Kön 11,18 findet sich auch der Titel Priester (*kohen* / כהן) Baals.

<sup>629</sup> Allerdings kommt es zu Verknüpfungen von Anti-Baal-Polemik mit dem Hurerei-Motiv bei Jer 2,23 und Hos 2,15; zu dieser prophetischen Polemik s.u. 5.2.1.

<sup>630</sup> Zu den Planeten (מזלות) vgl. Artikel „Constellations“ in DDD, 202–204; zum Heer des Himmels (צבא השמים) vgl. Artikel „Host of Heaven“ in DDD, 428–430.

<sup>631</sup> Zur Einschätzung der Angaben über die kultischen Zustände in Juda zur Zeit Josias vgl. Keel/Uehlinger, Göttinnen (2001), 327: „Daß sich laut 2Kön 23 in spätassyrischer Zeit in der zweiten Hälfte des 7.Jhs. in Jerusalem ein buntes Sammelsurium autochthoner und fremder Kulte aramäischer, phönizisch-kanaanäischer, ammonitischer und moabitischer Herkunft gefunden haben soll, erscheint angesichts der skizzierten politischen und kulturellen Situation durchaus plausibel.“

dem Aschera-Kult in Zusammenhang stehen.<sup>632</sup> Eine Nähe zur Verehrung der in 2Kön 23,4f. genannten Astralgöttheiten ist dagegen unwahrscheinlich, zumal gemäss 1Kön *Qedeschen* bereits vor jenen Kultformen in Juda ansässig gewesen sind. Nicht von Entfernen und Zerstören von Bildern und Gegenständen, sondern von deren Duldung ist in 1Kön 14,23 die Rede, und zwar von **Mazzeben und Ascheren** (*maṣṣebôt wa'ašerîm* / מַצְבֹּת ואֲשֵׁרִים). Diese gehören zur Kultausstattung von Heiligtümern, auch zu den bereits diskutierten *bāmôt*.<sup>633</sup> Das Begriffspaar bezeichnet wohl aufgerichtete Steine bzw. Steinsäulen (Mazzeben) und hölzerne Gegenstände, vielleicht stilisierte Bäume (Ascheren), beides in archäologischen Funden zahlreich belegt.<sup>634</sup> Für Steinmale kommt als Verwendung die schmückende Ausstattung einer Kultstätte in Betracht, denkbar ist auch eine Form des Totengedenkens. V.a. aber dienen sie der Verehrung von Gottheiten, die hier weniger durch ein konkretes Abbild als durch die abstrakte Steinstele selbst vertreten sind.<sup>635</sup> Die wenigen positiven Verweise auf Steinmale in alttestamentlichen Texten deuten auf eine zeitweilige Duldung bzw. Integration in der JHWH-Verehrung hin.<sup>636</sup> Bezüglich der Ascheren ist eine Beziehung zwischen dem Göttinnennamen Aschera (*'ašerāh* / אֲשֵׁרָה) und den *'ašerîm* / אֲשֵׁרִים und *'ašerôt* / אֲשֵׁרוֹת denkbar, aber nicht zwingend. Mögliche Ursachen für die uneinheitliche Begrifflichkeit können in deuteronomistischen Verzerrungen und einer allmählichen Entthronung der Göttin vermutet werden.<sup>637</sup> Mazzeben und Ascheren sind sichtbare Symbole einer religiösen Praxis, die sich an bildhaften Repräsentationen orientiert, und stehen daher in deuteronomistischer Kritik.

<sup>632</sup> Einen detaillierten Aufbau mit der gleichen zweiversweisen Zuordnung bietet Hardmeier, König Joschija (2000), 121, und spricht daselbst bezüglich der *Qedeschen* und Weberinnen von Ascheras „Kultpersonal[s]“, später dann jedoch, 135, unkommentiert von „Kultprostituierten“. Zu 2Kön 23,6f. vgl. auch Arneth, Reform (2001), 195.

<sup>633</sup> Vgl. Art. „בָּמֹת“ in: ThWAT I, 664f., und Gleis, Bamah (1997), 83–88.

<sup>634</sup> Vgl. Keel/Uehlinger, Göttinnen (2001), 39, Abb. 22: die Stelenreihe von Geser.

<sup>635</sup> Mettinger, Image (1995), 167: „The masseboth were aniconic representations of the deity[.]“ Mettinger vertritt die interessante These, die hier nicht weiter verfolgt werden kann, dass das westsemitische Phänomen der Mazzeben ein antibildhaftes Element in sich trägt, also die Ablehnung von Bildern von Anfang an Teil der israelitischen Religionsentwicklung war und nicht Ergebnis eines rein theoretisch-theologischen Denkprozesses der religiösen Führungsschicht. Gleis, Bamah (1997), 88, versteht Mazzeben und Ascheren vorwiegend als Formen von Götterabbildungen. Die frühere Deutung der aufgerichteten Steine als Phallussymbole wird heute nicht mehr geteilt; vgl. Keel/Uehlinger, Göttinnen (2001), 37.

<sup>636</sup> Das prominenteste Beispiel ist die Gründung Bethels durch Jakob (Gen 28,17–19). Vgl. auch Hos 3,4 und Jes 19,19 samt entsprechenden Erläuterungen bei Mettinger, Image (1995), 140f.

<sup>637</sup> Vgl. die Bemerkung bei Keel/Uehlinger, Göttinnen (2001), 451: „Die im 4. Jh. verfaßte chronistische Geschichtsdarstellung sucht dann alle Spuren der Göttinnen (‘Astarte und v.a. Aschera), die sich im deuteronomistischen Geschichtswerk erhalten hatten, aus ihrem ‚Weltbild‘, konkret dem von ihr gezeichneten Bild der Geschichte Israel-Judas zu eliminieren.“ Vgl. auch die in 3.2.2. Abschnitt „Aschera“ herangezogene Position von Hadley, Asherah (2000).

Die grösste syntaktische Nähe zwischen *Qedeschen* und Fremdgötterkult bzw. Kultbildern findet sich in 1Kön 15,12, wo die Vertreibung der *Qedeschen* und die Entfernung von „Idolen“<sup>638</sup> in Form einer einfachen Parataxe in einem Atemzug genannt werden. Bei der Bezeichnung *gillulîm* / גללים handelt es sich um eine wohl bewusst kakophonische Wortschöpfung mit Anklängen an die Worte *gel* / גל\* und *gālāl* / גלל für Kot. Daher werden u.a. die Übersetzungen „Mistdinger“ und „Scheißgötter“ vorgeschlagen.<sup>639</sup> Es handelt sich um einen polemischen Sammelbegriff, der v.a. von Ezechiel genutzt und eventuell auch gebildet wurde.<sup>640</sup> Er verbalisiert als Schmähwort generell kultische Verunreinigung durch Götzen- bzw. Bilderkult, ohne näher auf konkrete Gottheiten, Darstellungsformen oder Kultpraktiken einzugehen. Neben diesem Sammelbegriff erscheint einmal die Erwähnung der *Qedeschen* und wirkt an dieser Stelle ebenfalls als allgemeine Aussage, die das Eintreten Asas für einen reinen Kult illustrieren soll (1Kön 15,12). Bei Ezechiel, dem Hauptnutzer des Lexems *gillulîm*, fehlt dagegen jeglicher Hinweis auf als *Qedeschen* bezeichnete Personen.

#### *Kurzzusammenfassung*

Die grosse Gemeinsamkeit der *Qedeschen* mit den diskutierten Kultformen liegt in ihrer Ablehnung durch die Königebücher und andere biblische Texte, die von deuteronomistischem Denken geprägt sind.

Zwar ist jeweils eine Verbindung der *Qedeschen* zu den Kultformen denkbar, wird aber selten explizit. So kann aus den Informationen über die als *bāmôt* bezeichneten Kultstätten keine weitere Auskunft über Lokalisierung und Tätigkeit der *Qedeschen* gewonnen werden. Im Kontext der Hügel-Baum-Formel werden sie zweimal erwähnt, einmal als Opferakteurinnen (Hos 4,13f.), einmal im Zusammenhang einer Sammelformel (1Kön 14,23f.). Bei letzterer folgt parataktisch eine Aussage mit *qdš*-Form, jedoch bietet sich kein Hinweis auf eine engere Verbindung beider Grössen als diejenige, dass es sich jeweils um Gräuel (*tó'ebôt*) handelt.

Ist eine Verbindung zu Astralgottheiten eher unwahrscheinlich, kann dagegen eine Affinität der *Qedeschen* zur Verehrung der Aschera angenommen werden, wie sie auch an zwei Stellen (1Kön 15,13 und 2Kön 23,7) hergestellt wird. Eine besondere Verwendung oder Verehrung von Mazzeben und Ascheren durch die *Qedeschen* lässt sich nicht erschliessen.

Die wenigen Erwähnung der *Qedeschen* in 1/2Kön stellen diese in den Kontext der „falschen“, abzuschaffenden Religionspraktiken, die durch zahlreiche Hinweise auf Altäre, bildhafte Darstellungen und Opferhandlungen für die „falschen“ Gottheiten konkretisiert werden.

<sup>638</sup> LXX gibt das hebräische Lexem *gillulîm* / גללים häufig mit εἰδωλα wieder.

<sup>639</sup> Vgl. Art. „גללים“ in: ThWAT II, 2.

<sup>640</sup> 39 der insgesamt 48 Belege fallen auf Texte aus dem Ezechielbuch. Vgl. Art. „Gillulim“ in DDD, 346–347, und Art. „גללים“ in ThWAT II, Abschnitt III, 2ff.

#### 4.2.4. Frühe Übersetzungen

Der Befund zu den *Qedeschen* von 1/2Kön sei zuletzt durch einen Blick in die ersten Übersetzungen ins Griechische (LXX) und Aramäische (Targum Jonathan) ergänzt.

##### *Septuaginta*

Wie bereits die Ausführungen zur Textkritik von 1Kön 14,24 und 2Kön 23,7 gezeigt haben,<sup>641</sup> weist die Septuaginta zu den *Qedeschen* einige Verständnisprobleme auf. Von diesen zeugt die auffällig uneinheitliche Wortwahl der griechischen Versionen für die jeweiligen *qds*-Lexeme.

Für den Bereich der Königebücher sind Differenzen zwischen LXX und MT feststellbar, die auf eine differierende *Vorlage* schliessen lassen. Dies betrifft auch den hier untersuchten Bereich, da LXX eine Umstellung von 1Kön 22,41–51 (MT) direkt nach 1Kön 16,28 vornimmt. Da der Fokus des Interesses im vorliegenden Rahmen auf die Mikrostruktur des Verständnisses einer bestimmten hebräischen Wortgruppe gerichtet ist und die entsprechenden Verse in LXX nicht fehlen, wird die *Vorlagen*-Diskussion nicht weiter berührt. Es sei die LXX-Überlieferung lediglich dieser Verse betrachtet. Die Unklarheit in der Übersetzungsarbeit spiegelt eine Unsicherheit darüber wider, was genau mit den hebräischen *qds*-Lexemen gemeint ist.<sup>642</sup> Die Uneinheitlichkeit wird dadurch verstärkt, dass für den Bereich der Bücher Sam–Kön, anders als bei der Mehrheit der biblischen Bücher, der Stil auf nur abschnittsweise Übersetzungen schliessen lässt, also mehrere Hände an diesen Texten gearbeitet haben.<sup>643</sup>

#### 1Kön 14,24 (RegIII 14,24)

καὶ σύνδεσμος ἐγενήθη ἐν τῇ γῇ, καὶ ἐποίησαν ἀπὸ πάντων τῶν βδελυγμάτων τῶν ἐθνῶν, ὧν ἐξῆρεν κύριος ἀπὸ προσώπου υἱῶν Ἰσραὴλ.

*Es war auch eine Verschwörung im Land, und sie taten von all den Gräueln der Völker, die der Herr vor dem Antlitz der Söhne Israels vertrieben hatte.*

Der erste Artikel τῶν fehlt in der Hexapla von Origines.

Die Verwendung des Wortes σύνδεσμος (Verschwörung) bereits im textkritischen Teil zu MT diskutiert.<sup>644</sup> Hier bleibt einzig zu wiederholen, dass dieser Vers in der griechischen Überlieferung als Beleg für *Qedeschen* oder Kultprostitution ausfällt.

<sup>641</sup> S.o. 4.2.1. Abschnitt „Textkritik“.

<sup>642</sup> Der Übersichtlichkeit halber wird weiter die masoretische Zählung angegeben, die Zählung der LXX folgt jeweils in Klammern. Akzentuierung und Interpunktion folgen der Septuaginta-Ausgabe von Rahlfs. Die textkritischen Varianten werden jeweils in Petit angegeben, jedoch nicht weiter diskutiert, da sie zu keiner Korrektur im von Rahlfs vorgeschlagenen Text führen. Bezüglich 1Kön 22,47 sind zwei eigenständige Versionen des Verses zu diskutieren.

<sup>643</sup> Bezogen auf die linguistisch abgrenzbaren Einheiten der LXX-Übersetzungen betont Tov, *Biblical Research* (1997), 19: „As a rule, these units comprise individual books, but in the case of Samuel-Kings the translation units comprise only sections of books.“

<sup>644</sup> S.o. 4.2.1. Abschnitt „Textkritik“ zu 1Kön 14,24.

**1Kön 15,12 (RegIII 15,12)**

καὶ ἀφείλεν τὰς τελετὰς ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐξαπέστειλεν πάντα τὰ ἐπιτηδεύματα, ἃ ἐποίησαν οἱ πατέρες αὐτοῦ.

*Und er [Asa; CS] entfernte die <Kultorte> <Weihungsriten> aus dem Land und schaffte alle Praktiken ab, die seine Väter getan hatten.*

Der hebräische maskuline Plural *q'dešim* wird in diesem Vers mit einem Akkusativplural des femininen Nomens ἡ τελετή wiedergegeben. Dieses Lexem wird in der griechischen Übersetzung der Hebräischen Bibel nur ein einziges weiteres Mal verwendet, nämlich in Am 7,9 als Übersetzung für *miqdāš* / מקדש (Heiligtum) bezogen auf heidnische Kultstätten. Darüber hinaus finden sich in den Apokryphen vier Belege mit der Bedeutung von geheimen bzw. heidnischen kultischen Feiern, möglicherweise Initiationen oder Weihungen (Sap 12,4; 14,15.23; 3Mak 2,30).<sup>645</sup> Von Kultprostitution ist explizit oder implizit an keiner der Stellen die Rede. Die beiden Bedeutungsvarianten „kultische Stätte“ oder „Weihung“ erscheinen auch für den griechischen Text von 1Kön 15,12 möglich, der dann davon erzählte, dass Asa heidnische Kultorte bzw. -feiern abgeschafft habe. Da die Bedeutung von Feiern oder Weihungen im griechischen Text eine Dopplung mit ἐπιτηδεύματα (Praktiken, Gewohnheiten) ergibt, sollte unter Hinweis auf Am 7,9 der Bedeutung „Heiligtümer“ oder „Kultorte“ der Vorzug gegeben werden. Sollte in 1Kön 15,12 doch von Personen die Rede sein, wäre dies die einzige Stelle der wenigen biblischen und nebenbiblischen Texte, die ἡ τελετή als Bezeichnung für Menschen verwendet.<sup>646</sup> In diesem Falle wäre mit dem Nomen einmalig eine Gruppe von Trägern eines kultischen Amtes bezeichnet.<sup>647</sup>

**1Kön 22,47 (RegIII 16,28d)**

καὶ τὰ λοιπὰ τῶν συμπλοκῶν, ἃς ἐπέθεντο ἐν ταῖς ἡμέραις Ασα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ἐξῆρεν ἀπὸ τῆς γῆς.

*Und er [Joschafat; CS] vertrieb den Rest der <Anbändeleien> <Hurereien>, die platziert(?) waren in den Tagen Asas, seines Vaters, aus dem Land.*

Der Relativanschluss ἃς ἐπέθεντο wird im Codex Vaticanus (B) überliefert, die übrigen Handschriften lesen ἃ ἦν, so auch die Lukianische Rezension (L), die nach αὐτοῦ noch αἱς ἐπέθεντο anfügt.

<sup>645</sup> LEH gibt als Bedeutung für ἡ τελετή „cultic rite, ritual“ und „(pagan) sanctuary“ an (LEH [rev.] 609); vgl. auch Lexicon Twelve Prophets, 230. Nach LSJM 1771 ist die Grundbedeutung von ἡ τελετή „rite, esp. initiation in the mysteries“ (Herv. original); das Wort kann auch v.a. im Plural für Feste verwendet werden oder als Bezeichnung eines sakralen Amtes dienen; es findet sich kein Hinweis auf kultische Prostitution.

<sup>646</sup> Dies gilt für die Hauptzeugen der griechischen Überlieferung. Der jüngere Textzeuge Symmachus (2. Jahrhundert n.Chr.) verwendet ἡ τελετή auch in 1Kön 14,24 und 2Kön 23,7.

<sup>647</sup> Diese Nebenbedeutung des Lexems nennt LSJM 1771: „a priesthood or sacred office“ (Herv. original). Das Partizip Passiv des zugrunde liegenden Verbs τελέω dient der LXX in Hos 4,14 als Bezeichnung von Personen; s.u. 4.3.2. Abschnitt „Griechische Versionen“.

Für den hebräischen Singular *qādeš* ist hier der Genitivplural des femininen Nomens ἡ συμπλοκή gewählt. Es handelt sich um eine Nominalbildung zu συμπλέκω (drehen, verzwirnen). Bereits das Verb kann in Aktiv- wie auch in Passivformen als Euphemismus für sexuellen Verkehr verwendet werden. So findet sich neben „Verwicklung, Verbindung, Verstrickung“ auch „sexual intercourse“ als eine der Bedeutungen des Nomens.<sup>648</sup> Es handelt sich nicht um eine Personenbezeichnung, sondern bezeichnet die Tätigkeit, in die die Beteiligten „verstrickt“ sind, nämlich sexuellen Verkehr. Dieser ist als promiskuitives Verhalten, kaum aber als Prostitution im engeren Sinne einzuordnen. Mit der oben entwickelten Begrifflichkeit (s.o. 3.1.) wäre am ehesten mit „Hurereien“ oder in Imitation des griechischen Wortspiels mit „Anbändeleien“ zu übersetzen. Hier ist also, wenn auch in leicht verschleiender Sprache, von Sexualverkehr die Rede. Zwar ist ein kultischer Kontext explizit nicht gegeben und kann auch für das griechische συμπλοκή nicht in Anschlag gebracht werden,<sup>649</sup> doch ist davon auszugehen, dass der Vers mit den „Hurereien“ kultische Missstände meint. Ob dies metaphorisch gemeint ist oder auf tatsächliche sexuelle Handlungen hinweist, lässt sich nicht entscheiden.

Codex Alexandrinus (A) bietet eine abweichende Übersetzung für die *Qedeschen*-Wendung in 1Kön 22,47:<sup>650</sup>

περισσὸν τοῦ ἐνδιηλλαγμένου οὐχ ὑπελείφθη ...

*Der Rest des <Umgewandelten> wurde nicht verschont ...*

Hier wird für den hebräischen Singular *qādeš* ein Genitivsingular des maskulinen Partizips Medium/Passiv Imperfekt von ἐνδιαλλάσσω gewählt und die Verbphrase als Negation des Mediums/Passivs von ὑπολείπω (zurück lassen, schonen) formuliert. Die Grundbedeutung für διαλλάσσω bezeichnet im Aktiv wie im Medium/Passiv Handlungen des Tauschens und Wechsels wie des Unterscheidens und Versöhnens.<sup>651</sup> Für ἐνδιαλλάσσω gibt LSJM „alter“<sup>652</sup>, also „ändern, verändern“ an. Als Passivform ist einzig das Partizip mit Belegverweisen auf die vorliegende Version von 1Kön 22,47 und die Aquila-Lesart von Gen 38,21 genannt, als Bedeutung wird „sodomite“<sup>653</sup> genannt. Das Supplement schlägt vor,

<sup>648</sup> LSJM 1684; für die Phrase συμπλέκω τινὲ τὰς χεῖρας wird die Bedeutung „become intimate with one“ (a.a.O., Herv. original) angegeben. In diesem Sinne auch die Angabe zu dem zugehörigen Nomen συμπλοκή bei LEH (rev.) 583: „mingling (of male and female) in sexual intercourse“. Einen ähnlichen Allusionscharakter hat im Deutschen etwa das Verb „anbändeln“.

<sup>649</sup> Vgl. die entsprechenden Einträge in LSJM 1684.

<sup>650</sup> Der angegebene Ausschnitt ist bei Hatch-Redpath zum Eintrag ἐνδιαλλάσσω zu finden. Mir war es nicht möglich, die gesamte Version von A einzusehen. Es ist wahrscheinlich, dass der Vers insgesamt länger ist und es sich nur um den Versanfang handelt.

<sup>651</sup> Vgl. LSJM 401f., LEH (rev.) 140.

<sup>652</sup> LSJM 559, Belegstelle in den *Physiognomonica* von Aristoteles.

<sup>653</sup> LSJM 559.

nach dem entsprechenden Partizip Passiv „prostitute“<sup>654</sup> zu lesen. Da sich die wenigen Verweise ausschliesslich auf den Wortgebrauch Aquilas beziehen, ist eine verallgemeinerbare Bedeutungsbestimmung kaum möglich. Es ist jedoch anzunehmen, dass die Wortwahl im Codex Alexandrinus auf Praktiken von Travestie oder Geschlechtsveränderung, beispielsweise durch (Selbst-)Kastration, hinweist. Die Singularform erscheint auf den ersten Blick ebenso sperrig wie im Hebräischen und ist kollektiv zu verstehen, d.h. dass damit mehrere Personen bzw. eine bestimmte Gruppierung gemeint ist. Derartige Praktiken sind als religiöse Äusserungen bekannt, die Körperlichkeit und Geschlechtlichkeit thematisieren, und es erscheint die Möglichkeit eines totalen Zölibats von Eunuchen ebenso naheliegend wie der Gedanke an sexuelle Freizügigkeit.<sup>655</sup> Letzterer ist für die Verwendung des Partizips Passiv von ἐνδιαλλάσσω durch Aquila neben 1Kön 22,47, und 2Kön 23,7 in Gen 38,21, Dtn 23,18, und Hos 4,14 wahrscheinlich,<sup>656</sup> also auch an solchen Stellen zu den *Qedeschen*, die deutlicher mit dem Thema der Hurerei in Zusammenhang gebracht werden als diejenigen der Königebücher. Die Variante des Codex Alexandrinus verweist demnach auf Formen der Travestie oder Transvestie.

### 2Kön 23,7 (RegIV 23,7)

καὶ καθεῖλεν τὸν οἶκον τῶν καδησιμ τῶν ἐν τῷ οἴκῳ κυρίου, οὗ αἱ γυναῖκες ὕφαινον ἐκεῖ χεττιν τῷ ἄλσει.

*Und er [Josia; CS] riss das Haus der Kadesim nieder, die im Haus des Herrn [waren], wo die Frauen Hüllen für die Aschera webten.*

Die Transskription καδησιμ bieten Codex Alexandrinus (A) sowie Lukian (L). Die Schreibung von χεττιν variiert als χεττιειν, A liest χεττιειμ; L schreibt στολάς.

Neben der bereits diskutierten Frage nach dem Objekt des Webens fällt dieser Vers durch die einmalige Transkription des hebräischen *q'dešim* auf, die an keiner der anderen *Qedeschen*-Stellen als Hilfsmittel herangezogen wird. Die Transkription als *ultima ratio* einer Übersetzung spiegelt wider, dass für die übersetzende Person kein adäquates griechisches Wort für die *Qedeschen* zu finden war. Der Singular für „Haus“ kann – wie oben ausgeführt – auf einer Verlesung der Konsonantenfolge (בֵּית statt בְּתִי) basieren. Inhaltlich ist er interessant, da er die Dimension dieser einzureissenden Räumlichkeit(en) der καδησιμ geringer erscheinen lässt als MT.

<sup>654</sup> LSJM Supplement 117, „male“ oder „female prostitute“ je nach Genus des Partizips. Einzig Verweise auf die Aquila-Lesarten von Gen 38,21, Dtn 23,18 und 1Kön 22,47.

In dem noch in einem dünnen Zusatzband herausgegebenen älteren LSJM Supplement von 1968 ist nicht von Prostitution, sondern von Transvestitentum die Rede, vgl. die dortige Angabe „person disguised as one of the other sex“ (LSJM Supplement [1968], 54).

<sup>655</sup> S.o. 3.1.3. Abschnitt „Religiosität und Sexualität“.

<sup>656</sup> Versangaben auch hier nach denjenigen der Hebräischen Bibel.

*Targum Jonathan*

Die aramäische Überlieferung der Vorderen Propheten ist im Targum Jonathan enthalten.<sup>657</sup> In den Königebüchern spiegelt sich die festgestellte Differenz zwischen den drei Belegen aus 1Kön und dem einen aus 2Kön deutlich wider.<sup>658</sup>

Für die Verse 1Kön 14,24; 15,12 und 22,47 folgt die Übersetzung dem hebräischen Text jeweils äusserst wortgetreu. Übereinstimmend werden die *Qedeschen*-Belege mit der aramäischen Wendung *nāp̄qat barā* / נפקת ברא wiedergegeben. Die Nominalphrase ist aus einem femininen Nomen regens, das auf der Wurzel *npq* / נפק (Peal: ausgehen, herausgehen; Hafel: herausholen)<sup>659</sup> basiert, in Verbindung mit *barā* / ברא (offenes Feld)<sup>660</sup> gebildet. Im Deutschen könnte dies am besten mit „Herumtreiberin“ wiedergegeben werden. Offensichtlich handelt es sich um eine euphemistische Umschreibung für „Hure“ oder „Prostituierte“.<sup>661</sup> Wie sich zeigen wird, ist die Phrase *nāp̄qat barā* / נפקת ברא die geläufigste aramäische Übersetzung für die *Qedeschen*-Lexeme<sup>662</sup> und bezeichnet auf Aramäisch eine gewöhnliche Prostituierte.<sup>663</sup> Bezüglich der drei Stellen aus 1Kön fällt auf, dass das maskuline Genus des hebräischen Textes in der Übersetzung in ein feminines wechselt.

In 2Kön 23,7 versteht das Targum die Konsonanten *qdšjm* / קדשים womöglich nicht als männliche *Qedeschen*, sondern führt eine Constructusverbindung mit *tā'wātā* / טעותא (Verirrung, Abweichung). Zudem wird für den Tempel mit *bet maqdšā* / בית מקדשא ebenfalls ein *qdš*-haltiges Wort verwendet. Der Vers lautet:<sup>664</sup>

ותרע ית בתי הקדש טעותא דבבית מקדשא דיזי דנשיא מוזן חמן מכולין לאשירחא:

*Und er [Josia; CS] riss die Häuser der heiligen Irrungen nieder, die im Heiligtum JHWHs [waren], wo die Frauen Stoffe für die Aschera webten.*

Hier stimmt zwar der Befund, dass Frauen in Räumlichkeiten des Tempels für die Aschera-Verehrung tätig waren, mit dem hebräischen Text überein, aber über eine Personengruppe wie die der *Qedeschen* ist nichts zu lesen. Stattdessen ist von

<sup>657</sup> Datierungsvorschläge für das Targum Jonathan reichen vom 2. vorchristlichen bis zum 7. nachchristlichen Jahrhundert. Vgl. Gleßmer, Einleitung (1995), 185ff., der anmerkt, dass „aus Gründen der Vorsicht häufig einer Spätdatierung der Vorrang gegeben wird.“ (191).

<sup>658</sup> S.o. 4.2.2. Abschnitt „Gemeinsamkeiten und Unterschiede“.

<sup>659</sup> Vgl. Koehler/Baumgartner (1995), 1747f.; Sokoloff, Jewish Babylonian Aramaic (2002), 763ff.

<sup>660</sup> Vgl. Koehler/Baumgartner (1995), 1682 Artikel „\*I בַּר“, und Sokoloff, Jewish Babylonian Aramaic (2002), 239 Artikel „בָּרָא“.

<sup>661</sup> Vgl. Dalman, Handwörterbuch (1967), 275, Kaufman, Key-Word-Concordance (1993), 999, und Sokoloff, Jewish Palestinian Aramaic (2002), 358.

<sup>662</sup> S.u. jeweils die Unterabschnitte „Frühe Übersetzungen“.

<sup>663</sup> So ist in The Aramaic Bible X, 244, angemerkt: „The Aramaic term has no reference to the cultic aspect of this prostitution.“

<sup>664</sup> Sperber II, 324.



Räumlichkeiten („Häusern“) die Rede, die sich auf dem Tempelgelände befinden und abzulehnende Dinge beherbergen.<sup>665</sup> Damit können neben den Vorrichtungen für die Webarbeiten der Frauen auch Götzenbilder gemeint sein.<sup>666</sup> Also wird in 2Kön 23,7 das hebräische *qdš*-Lexem nicht mit der Phrase *nāp̄<sup>e</sup> qat barā* / נפקת ברא (Herumtreiberin, Prostituierte), sondern mit einer Bezeichnung abzulehnender, von (religiöser) Verirrung zeugender Kultgegenstände wiedergeben.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass das Targum in 1Kön eine einheitliche Begrifflichkeit für die *Qedeschen* verwendet und diese als gewöhnliche weibliche Prostituierte verstanden wissen will. Anders wird in 2Kön 23,7 *qdš* als zum Tempel gehörig gedeutet. Dagegen ergeben die LXX-Versionen zu den Königebüchern in den besagten Versen ein weit uneinheitlicheres Bild. Aus 1Kön 14,24 (σύνδεσμος) und 2Kön 23,7 (καδησιμ) kann kein Mehrwert an Aussagen über die *Qedeschen* bzw. darüber, was die Übersetzenden darunter verstanden haben mögen, gewonnen werden. Bei 1Kön 15,12 (τελετή) spricht einiges dafür, dass eher an einen Kultort oder Festakt gedacht ist als an eine Personengruppe. Allerdings bietet die Überlieferungslage zu 1Kön 22,47 (συμπλοκή oder ἐνδιηλλαγμένος) gleich in zwei Versionen Hinweise darauf, dass die Übersetzenden die Erwähnung der *Qedeschen* mit einer Thematisierung von Geschlechtlichkeit verknüpfen und mit ihrer Wortwahl auf hurerische „Anbändeleien“ oder auf „Verkleidung“ des Geschlechts anspielen. Hier liegt für einen von vier Versen die deutlichste Nähe zu einem Konzept von sakraler Prostitution vor. Möglicherweise hängt die Unsicherheit der griechischen Übersetzungen mit der dargelegten Unschärfe der Informationen aus den hebräischen Texten selbst zusammen, die kaum Auskunft darüber geben, was genau mit den *Qedeschen* innerhalb des Korpus 1/2Kön gemeint ist. Die aramäische Übersetzung zeigt dagegen ein nahezu stabiles Verständnis der *Qedeschen* als Prostituierte.

#### 4.2.5. Zusammenfassende Einschätzung

Aus den wenigen Stellen von 1/2Kön mit *qdš*-Belegen sind nur äusserst dürftige Informationen über die *Qedeschen* zu erschliessen. Zweierlei bleibt jedoch als wiederkehrende Feststellung gleich, nämlich dass die so Bezeichneten in einem nach deuteronomistischer Perspektive reinen JHWH-Kult nicht geduldet sind, und dass die Verbindung zu einer Form von Kultprostitution aus den Texten nicht erhoben werden kann.

Die Belege haben alle maskulines Genus, unterscheiden sich aber im Numerus. Zwischen den drei Belegen aus 1Kön 14,24; 15,12; 22,47 und dem einen aus 2Kön 23,7 lassen sich formale und inhaltliche Differenzen feststellen, die sich auch

<sup>665</sup> Möglich ist daneben die Annahme einer kommentierenden Glosse: „die [sog.] heiligen Häuser – das ist ein Irrtum! –, die im Heiligtum JHWHs [waren]“.

<sup>666</sup> Vgl. Solokoff, *Jewish Palestinian Aramaic* (2002), 227. Dieses Verständnis expliziert die englische Übersetzung der Aramaic Bible 10, 310: „And he broke down the houses of the sacred property of the idols that were in the house of the sanctuary of the Lord where the women were weaving curtains for the Asherah.“ (Herv. original).

auf die Frage der zeitlichen Einordnung auswirken, während die Lokalisierung auf den Teilstaat Juda beschränkt bleibt. Die jeweilige Kontextualisierung mit anderen Kultformen bietet mögliche Anknüpfungspunkte für die religiöse Beheimatung der *Qedeschen*, ohne jedoch über Vermutungen hinauszuführen. Am deutlichsten tritt eine Nähe zur Verehrung Ascheras hervor, wenn auch mit der Einschränkung, dass diese an der Hauptbelegstelle 2Kön 23,7 nicht explizit *q̄dešim* oder *q̄dešôt* zugeschrieben wird. Denkbar ist eine Verbindung zu lokalen Heiligtümern (*bāmôt*), wenn auch nur eine lose. V.a. aber liegt die Gemeinsamkeit zwischen bestimmten Kultorten und -formen mit den *Qedeschen* in der klar ablehnenden Haltung, die die Texte der Königebücher sowohl jenen als auch diesen gegenüber einnehmen.

Sind schon innerhalb der Königebücher Bedeutung und Funktion der *Qedeschen* nicht eindeutig bestimmbar, scheinen sie schon bald nach Fertigstellung der Texte unklar oder gar unbekannt zu sein: Die erste literarisch kreative Rezeption von 1/2Kön in 2Chr nennt bei den entsprechenden Informationen über die vier besagten Könige zwar *bāmôt* oder Mazzeben und Ascheren, lässt jedoch die jeweiligen *q̄dš*-Lexeme aus. An einer Stelle erscheint eine ähnlich klingende Schmähebezeichnung für andere Gottheiten (vgl. 2Chr 15,8 mit 1Kön 15,12). Ebenso findet die Tradition der LXX kein geeignetes griechisches Äquivalent und bietet vier (bzw. fünf) verschiedene Lesarten. Hiervon sind einzig für 1Kön 22,47 Komponenten hurerischen Handelns enthalten, wobei dies nicht durch das hebräische Original des Verses zu erklären ist und vielmehr auf einen Abgleich mit anderen *q̄dš*-Stellen ausserhalb von 1/2Kön schliessen lässt. Erst im Targum wird die Verfestigung eines Verständnisses als Prostituierte sichtbar, wobei allerdings das maskuline Genus in den hebräischen Texten vernachlässigt wird.

Mit dem Befund der Hebräischen Bibel ist für diejenigen Stellen mit ausschliesslich maskulinen *q̄dš*-Belegen eine Minimalbeschreibung der *Qedeschen* als Vertreter unerwünschter religiöser Formen möglich, die durch den Ausschluss konkretisiert wird, dass Hinweise auf die Ausübung von Kultprostitution in 1/2Kön fehlen.<sup>667</sup>

#### 4.3. Die weiblichen *Qedeschen* in anrühiger Gesellschaft

Der Durchgang durch die ausschliesslich maskulinen Formen in 1/2Kön ergab die kategorische Ablehnung von männlichen *Qedeschen*. Gemäss den Texten gehören sie zu häretischen oder synkretistischen Kultformen. Der Prostitution werden sie weder in kultischen noch in nicht-kultischen Zusammenhängen bezichtigt. Solche Bezüge finden sich dagegen bei den mit femininen Formen (Dtn 23,18; Hos 4,14; Gen 38,21f.) durch Kontextualisierungen mit Formen der Wurzel *ḡnh* / *גנה* (huren).

<sup>667</sup> In diesem Sinne bemerkt schon Cogan, 1 Kings (1964), 387: „This translation of Heb *qādeš*, lit., ‚sacred, consecrated person,‘ is based on the contextual understanding of its use in Deut 23:18–19, where prostitution by both sexes is prohibited. The four references to *qādeš*/*qēdešim* in Kings [...] offer no insight into the cultic role of these ‚consecrated‘ persons, and just what was found abhorrent in their behaviour.“

Im Unterschied zu den bereits verhandelten Versen aus 1/2Kön gehören die hier zu besprechenden Stellen sehr unterschiedlichen Textformen an. Daher werden sie je einzeln diskutiert, ehe Übereinstimmungen und Differenzen ausgewertet werden können. An den vorhergehenden Abschnitt 4.2. anknüpfend steht Dtn 23,18 mit der Nennung von *Qedeschen* beiderlei Geschlechts am Anfang. Neben dieser grammatisch-formalen Zuordnung steht die Stelle aus dem Deuteronomium den Königebüchern zudem entstehungs- und überlieferungsgeschichtlich nahe. Es folgt Hos 4,14, wo weibliche *Qedeschen* im Kontext zu verurteilender Kultformen genannt werden. Schliesslich wird die Verwendung des Wortes *q̄dešāh* innerhalb der geschlossenen Erzählung von Gen 38 betrachtet, in welcher es aufgrund einer semantischen Verschiebung quasi synonym zu *zōnāh*, Hure, erscheint, kultische Fragen jedoch keine Beachtung finden.

#### 4.3.1. Dtn 23,18

Die Erwähnung von *Qedeschen* in Dtn 23,18 zeichnet sich dadurch aus, dass in der Hebräischen Bibel nur hier beide Genera gemeinsam zu finden sind. Ausserdem ist diese Einzelschrift aus dem deuteronomischen Rechtskorpus Dtn 12–26 die einzige Bestimmung unter sämtlichen alttestamentlichen Gesetzestexten, die das *Qedeschen*-Wesen zum Gegenstand hat. Dreh- und Angelpunkt der Diskussion um die vermeintlichen Kultprostituierten ist hierbei die Frage nach der möglichen Verknüpfung von V.18 mit dem anschliessenden V.19, in welchem mit *ʾetnan zōnāh* / אתנן זונה von „Hurenlohn“ die Rede ist. Daher ist v.a. der Kontext von Dtn 23,18 und besonders das Verhältnis zum Folgevers 19 von Interesse. Auch werden wieder alte Übersetzungen nach dem in ihnen ausgedrückten Verständnis der *qdš*-Lexeme befragt.

##### *Der Vers im Deuteronomium*

In Dtn 23,18 liegt mit der parallelisierten Nennung von *q̄dešāh* und *qādeš* jeweils eine nicht determinierte Singularform vor. Die lapidare Anweisung lautet:

#### Dtn 23,18

לֹא־תְהִיָּה קְדֵשָׁה מִבְּנוֹת יִשְׂרָאֵל וְלֹא־יְהִיָּה קָדֵשׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

*Es soll keine q̄dešāh unter den Israelitinnen und keinen qādeš unter den Israeliten geben.*

Im samaritanischen Pentateuch wird nicht das Verb *hjb* / היה (sein), sondern *hjh* / חיה (leben) verwendet.<sup>668</sup> Diese Lesart, es sollen keine *Qedeschen* unter den Israelit/innen *leben*, verschärft das Verbot. Ähnlich rigoros ist die Rede vom Ausrotten (*bʿr* / בער, Piel) in 1Kön 22,47. Jedoch ist in der fragmentarischen Überlieferung von 4QDeut<sup>g</sup> das *He* / ה auch als zweiter Buchstabe in der Form תהיה gut zu lesen. Mit dem aufgrund paläographischer Merkmale in die mittlere herodianische Periode (ca. 1–25 n.Chr.) zu datierenden Qumranfragment liegt ein alter Zeuge für die in MT bewahrte Überlieferung vor.<sup>669</sup>

<sup>668</sup> Vgl. die Ausgabe von Gall (1918), 411.

<sup>669</sup> Vgl. DJD XIV, 56; zur Qumranüberlieferung von Dtn 23,18f. s.u. Abschnitt „Frühe Übersetzungen“.

Eine erzählerische Einbettung des Verses liegt nicht vor, sondern er ist Bestandteil des sog. Deuteronomischen Gesetzes, des Dtn 12–26 umfassenden Rechtskorpus. Herrscht in der Forschung über dessen Gesamtabgrenzung gegenüber dem erzählerischen Rahmen von Dtn Einigkeit, fällt die Binneneinteilung und Zuordnung der Einzelgesetze unterschiedlich aus.<sup>670</sup> Die ersten Kapitel sind deutlich dem Kult gewidmet (12,1–16,17), gefolgt von Regelungen bezüglich verschiedener juristischer, politischer und kultischer Ämter (16,18–21,9). Nach Kapitel 21 wird es schwierig, einheitliche Sinnabschnitte zu identifizieren, die eine grössere Einheit ergeben. Bestimmungen zum sozialen und zivilen Zusammenleben stehen mehr oder weniger unverbunden neben kultisch-religiösen Regelungen. Dementsprechend fallen auch die zahlreichen Vorschläge der Deuteronomiumsforschung zur Abgrenzung sinnvoller Unterteilungen bezüglich Form und Aufbau gerade der letzten Kapitel des Deuteronomischen Gesetzes unterschiedlich aus.

Beispielsweise versteht G. VON RAD in der „Tendenz zum Paränetischen hin [...] das eigentliche Charakteristikum der dt. Gesetzesdarbietung“.<sup>671</sup> Zugleich jedoch muss er feststellen, dass „die Intensität der homiletischen Entfaltung innerhalb von Dt.12–26 nicht gleichmäßig [ist]. Etwa von Kap.23 ab läßt diese paränetische Durchdringung spürbar nach; das Material besteht vielmehr aus vielen kleinen aneinandergereihten Einzelsatzungen, die nur wenige oder gar keine Spuren der homiletischen Stilform an sich haben. Das legt die Vermutung nahe, daß das Dt. bald noch weitere rechtliche Materialien an sich gezogen hat, die aber nicht mehr in gleicher Weise homiletisch ausgestaltet wurden.“<sup>672</sup>

G. BRAULIK nimmt eine „dekalogische Redaktion“ an, die in nachexilischer Zeit die Zusammenstellung der Kapitel Dtn 19–25 am Ablauf der zweiten Hälfte des Dekalogs und Themen des Heiligkeitgesetzes (Lev 17–26) orientiert.<sup>673</sup> Der Wechsel zwischen sozialen und kultischen Bestimmungen sei planvoll blockweise gestaltet, wie auch die Gruppe Dtn 23,16–26 „fünf Gesetze nach einem Schema miteinander verschränkt, das regelmäßig zwischen menschlichen und göttlichen Eigentumsrechten wechselt.“<sup>674</sup> Den Bedarf an der Neuformulierung z.T. schon bekannter Gesetze verortet Braulik „bei der Neuordnung des sozial-gesellschaftlichen Lebens in frühnachexilischer Zeit“.<sup>675</sup>

E. OTTO zieht als ausserbiblisches Vergleichsmaterial v.a. neuassyrische Vasallenverträge heran.<sup>676</sup> Er versteht die im deuteronomischen Gesetzeskorpus anzunehmende „Reformulierung der Tradition“ vor dem Hintergrund massiver politischer und sozialer „Umbrüche“<sup>677</sup> in Juda im

<sup>670</sup> Es ist weder möglich noch nötig, die gesamte Forschung zu Dtn abzuhandeln. Bei der Diskussion des einzelnen Verses Dtn 23,18 ist freilich sein textliches Umfeld zu beachten. Zu Dtn vgl. Zenger, Einleitung (2001), 125ff.

<sup>671</sup> Von Rad, Deuteronomium (1964), 13.

<sup>672</sup> Von Rad, Deuteronomium (1964), 13.

<sup>673</sup> Zenger, Einleitung (2001), 134; hier auch eine Tabelle, die die Kapitel aus Dtn mit den Geboten korreliert; vgl. v.a. Braulik, Beobachtungen (1996).

<sup>674</sup> Braulik, Beobachtungen (1996), 40.

<sup>675</sup> Braulik, Beobachtungen (1996), 23.

<sup>676</sup> Vgl. Otto, Deuteronomium (1999); zu einem Überblick über den Forschungsstand der Redaktionsgeschichte von Dtn 12–26 vgl. a.a.O. 218ff.

<sup>677</sup> Otto, Deuteronomium (1999), 365.

Kontext der neuassyrischen Hegemonie im 7. Jahrhundert v.Chr. In den Kapiteln 22–24 erkennt er die Struktur eines „Fachwerkes“ von „im A-B-Schema themenverschränkt redigierten Reihen“<sup>678</sup>. Der Wechsel sozialer und kultischer Regelungen sei nicht zufällig, sondern entspreche dem Sozialethos-Programm der deuteronomischen Redaktion. „In diese [sic!] Fachwerk bilden die Gebote des sozialen Ethos den *cantus firmus*. Die Gottesherrschaft wird im Gesetz des Deuteronomiums gleichermaßen durch die Wahrung der kultischen Etikette wie des Rechts und der sozialen Solidarität zum Ausdruck gebracht.“<sup>679</sup>

Die Diskussion um Aufbau, inhaltliche Strategie und redaktionelles Gewachsensein des Deuteronomischen Gesetzes ist freilich im Hinblick auf einen einzelnen Vers nur bedingt fruchtbar zu machen. Gerade für die letzten Kapitel des Korpus in Dtn 22–26 wird es schwierig, eine planvolle Systematisierung in der Anordnung der Einzelgesetze literarisch zu identifizieren. Jedoch ist eine Fokussierung des unmittelbaren Kontextes von Dtn 23,18 wegen der Frage nach dem Verhältnis der hier genannten *Qedeschen* zu dem „Hurenlohn“ des Folgeverses unabdingbar.

#### *Der Vers und sein Kontext*

Wie nun ist Dtn 23,18 eingebettet? Einen wenn auch nur sekundären Hinweis bietet das masoretische Schriftbild, bei dem ab Kapitel 22 eine Häufung der Abschnittsmarkierung **𐤀** (*Setuma*) für kleinere Einheiten auffällt. Diese nachträgliche Strukturierung, die der Schreibweise des Codex Leningradensis entspricht, prägt auch Kapitel 23 und das Umfeld des zu untersuchenden V.18.<sup>680</sup> So schliessen *Setumot* die vorhergehende Regelung zum Schutz geflüchteter Sklaven ein (V.16–17) und grenzen sie von V.18 ab. Die nächste Markierung folgt erst nach V.21 und verbindet damit die Bestimmung zu den *Qedeschen* mit einem den Tempelbetrieb betreffenden Verbot (V.19) und einer Ordnung zur Zinserhebung (V.20–21).

Der unmittelbare Kontext des Verses erscheint also in folgendem Bild:

<b>𐤀</b>	
16–17	Regelung zum Schutz geflüchteter Sklaven
<b>𐤀</b>	
<b>18</b>	<i>Qedeschen</i> -Verbot für Israelit/innen
19	Ausschluss bestimmter Gelder für Gelübbebegleichung
20–21	Zinserhebung bei Volksangehörigen und Fremden
<b>𐤀</b>	

<sup>678</sup> Otto, Deuteronomium (1999), 366.

<sup>679</sup> Otto, Deuteronomium (1999), 366f. Zwar spricht auch Kratz, Komposition (2000), 123, für Dtn 21ff. von einem „Fachwerk“, meint damit allerdings das Gerüst des aus dem Bundesbuch (Ex 20–23) genommenen Familienrechts, um das herum „Blöcke“ (a.a.O. 123) unterschiedlichen gesetzlichen Inhalts angebaut worden sind, „die den Gedanken der Reinheit weiter verfolgen und [...] Soziales und Kultisches vermengen.“ (a.a.O. 124).

<sup>680</sup> **𐤀** (*Setuma*) entspricht im Codex Leningradensis jeweils einem Spatium zwischen Versende und Anfang des folgenden Verses; ein Zeilenwechsel im Codex wird in den Druckausgaben der Biblica Hebraica mit einer **𐤁** (*Petucha*) gekennzeichnet. Vgl. die Faksimile-Ausgabe: The Leningrad codex, a facsimile edition, herausgegeben von David Noel Freedman, Astrid Beck, Bruce E. Zuckerman u.a., Grand Rapids 1998.

Der weitere Kontext in Kapitel 23 ist von dieser Passage wie folgt abgegrenzt: Voran geht eine sechs Verse umfassende Ausführung über die Reinheit des Kriegslagers (V.10–15), die in sich geschlossen und durch *Setumot* gerahmt ist. Nach V.21 folgt eine drei Verse umfassende Gelübderegelung (V.22–24), ebenfalls durch *Setumot* markiert. So bleiben die Verse 16–21 der unmittelbaren Umgebung von Dtn 23,18 als mögliche Bezugspunkte für das Verständnis der *Qedeschen*.

Nach grammatischen Gesichtspunkten lässt sich die Passage wie folgt strukturieren:

- V.16 Sanktionsloses Verbot, einen Schutz suchenden Sklaven an seinen Herrn auszuliefern.  
Prohibitiv durch Negation mit *lo'* / לא der PK 2.m.Sg. von *sgr* / סגר (Hifil, ausliefern).
- V.17 Aufenthaltsrecht des Sklaven und sanktionsloses Verbot, ihn zu unterdrücken.  
Prohibitiv durch Negation mit *lo'* / לא der PK 2.m.Sg. von *jnh* / ינה (Hifil, bedrücken).
- V.18 Sanktionsloses Verbot für Israelit/innen, *q̄dešāb* oder *qādeš* zu sein.  
Parallel formulierte Negationen mit *lo'* / לא der PK 3.f.Sg. sowie der PK 3.m.Sg. von *hjb* / היה (Qal, sein).
- V.19 Mit einem Gräuel-(*tō'ēbāb*)-Kausalsatz begründetes Verbot, „Hurenlohn“ (*'atnan zōnāb* / אתנן זונה) oder „Hundegeld“ (*m̄hîr kalab* / מחיר כלב) in den Tempel zu bringen.<sup>681</sup>  
Prohibitiv durch Negation mit *lo'* / לא der PK 2.m.Sg. von *bō'* / בוא (Hifil, bringen).
- V.20 Sanktionsloses Verbot, bei einem als Bruder bezeichneten Volksgenossen Zins zu erheben.  
Prohibitiv durch Negation mit *lo'* / לא der PK 2.m.Sg. von *nš̄k* / נשך (Hifil, bezinsen).
- V.21 Nach Erlaubnis der Zinserhebung gegenüber Fremden Wiederholung des Prohibitivs von V.20 sowie anschliessende, mit *lma'an* / למען (wegen, weil) eingeleitete, theologische Begründung.  
PK 2.m.Sg. von *nš̄k* / נשך Hifil; Prohibitiv durch Negation mit *lo'* / לא der PK 2.m.Sg. von *nš̄k* / נשך (Hifil, bezinsen).

Folgende sprachlich-stilistische Eigenheiten von V.18 fallen im Vergleich zu den umgebenden Versen auf: Einzig in V.18 wird die 3. Person Singular verwendet. Nur hier liegt eine parataktisch geordnete Parallelformulierung vor, die einmal das feminine und einmal das maskuline Genus als Subjekt bietet und unpersönlich apodiktisch gehalten ist.<sup>682</sup> Im Gegensatz dazu wenden sich die Verse 16–17 und 19–21 direkt an ein imaginiertes einzelnes maskulines Gegenüber, das bereits ab V.10 und noch bis V.26 inhaltliches Subjekt der Anordnungen ist. Aus diesem

<sup>681</sup> Zu den Begriffen „Hurenlohn“ und „Hundegeld“ siehe nächster Abschnitt „Der Vers und sein Folgevers“.

<sup>682</sup> Vgl. Nielsen, Deuteronomium (1995), 218; dieser „unpersönlich-apodiktische[n] Stil“ findet sich auch in Dtn 23,2–4.

Duktus fällt V.18 heraus. Er zeichnet sich zudem durch seinen gerafften Stil aus, der anders als die umliegenden Verse auf eine Erläuterung verzichtet. Die Aspekte des singulären Numeruswechsels, der seltenen parallelen Verwendung von weiblicher und männlicher Version und der Verzicht auf einen erläuternden Nachsatz heben V.18 stilistisch von seinem Kontext ab.

Von der hier ausgegrenzten Passage lassen sich die beiden ersten und die beiden letzten Verse zudem nach inhaltlichen Gesichtspunkten, aber auch aufgrund sprachlicher Geschlossenheit jeweils als thematische Einheit zusammenfassen, nämlich zu einer Anordnung aus dem Sklavenrecht (V.16–17) und einer Vorschrift über die Bezinsung (V.20–21). Es ist anzunehmen, dass diese Verspaare bereits vor der Kompilation im Deuteronomischen Recht als Einheiten vorlagen, d.h. ursprünglich gemeinsam formuliert worden sind. Es bleibt der mittlere Block aus V.18 und V.19, bei welchem nicht in gleichem Masse wie bei den äusseren Blöcken inhaltliche Bezüge oder eine geschlossene Form auf der Hand liegen. Vielmehr erzeugt die sprachliche Gestalt von V.18 einen stilistischen Bruch, der darauf hindeutet, dass dieser ursprünglich nicht mit dem ihm folgenden und den ihn umgebenden Versen zusammengehört. Es ist davon auszugehen, dass er erst sekundär in die vorliegende Versreihenfolge eingefügt worden ist.<sup>683</sup>

Visualisiert wird dies bei E. NIELSEN durch den fetten Schrifttypus in V.18, den er für die s.E. ältesten Textteile, nämlich „Vor- und Früh-Deuteronomisches“<sup>684</sup> verwendet. Bereits C. STEURNAGEL hat aufgrund der äusseren Form geschlossen, dass V.18 und V.19 „aus verschiedenen Quellen“ stammen und V.18 „um der inhaltlichen Ähnlichkeit willen angeschlossen“ worden sei.<sup>685</sup> S.L. DRIVER stellt fest, dass V.18 innerhalb Dtn „peculiar“ sei.<sup>686</sup> E. GERSTENBERGER zählt V.18, aber auch V.16.19–21 zu den „eingefügten Prohibitiven“<sup>687</sup> bzw. zu den „unabhängigen Verboten“<sup>688</sup>. Im Anschluss daran rechnet auch G. SEITZ V.18 zu den „selbständigen Prohibitiven“<sup>689</sup>, die er keinem geschlossen vorliegenden Gesetzeskorpus zuordnet.

Aufgrund formaler Differenzen ist die vorliegende Position von V.18 als sekundäre Einfügung zu erkennen. Für sich genommen ist hier einzig eine magere Information über die Ablehnung von *Qedeschen* enthalten, deren Funktion jedoch im Dunkeln bleibt. Darin ähnelt der Vers in gewisser Weise den Erwähnungen der

---

<sup>683</sup> Wird V.18 herausgelöst und die Bedeutung „Sklave“ für *kalab* in Betracht gezogen, entsteht ein kohärenteres Bild der Passage V.16.17.19.20.21 als Regelungen, die Sklaven und Geldeinnahmen betreffen. S.u. die Abschnitte „Der Vers und sein Folgevers“ sowie „Zur Verknüpfung von V.18 und V.19“.

<sup>684</sup> Nielsen, Deuteronomium (1995), 18; vgl. a.a.O. 217.

<sup>685</sup> Steuernagel, Deuteronomium (1898), 86.

<sup>686</sup> Driver, Deuteronomy, (1908/1902), 264.

<sup>687</sup> Gerstenberger, Apodiktisches Recht (1965), 33.

<sup>688</sup> Gerstenberger, Apodiktisches Recht (1965), 34.

<sup>689</sup> Seitz, Studien (1971), 184.

*Qedeschen* in 1Kön,<sup>690</sup> die dort lediglich als nicht erwünschte Kultakteure im vorexilischen Juda umrissen werden.<sup>691</sup> Aufgrund dieses Vergleichs könnte dem hier überlieferten Einzelverbot von *Qedeschen* ein deutlich vordeuteronomisches Alter zugemessen und eine Verortung in die Anfangsjahrhunderte der getrennten Reiche bis ca. 850 v.Chr. angenommen werden. Ähnlich plausibel ist es, den Vers als jüngere Formulierung zu Zeiten der Kompilation des Deuteronomiums zu verstehen, die dazu dient, dieses mit den Königebüchern abzugleichen und die Aktionen einzelner Könige gegen das *Qedeschen*-Wesen als deuteronomiums-konform erscheinen zu lassen. Jedoch ist m.E. aufgrund der offensichtlichen sprachlichen Differenzen eine reine Neuschöpfung für diesen Kontext auszuschliessen, da der *Qedeschen*-Vers nicht fließend in die anderen Verse eingearbeitet ist. So offensichtlich eine formale Ausscheidung von V.18 ist, so hypothetisch bleiben die beiden diametral entgegengesetzten Möglichkeiten für eine historische Einordnung. Hinsichtlich einer älteren Datierung fehlen Textbeweise für eine alte Gesetzessammlung, die diesen Vers enthalten haben könnte; hinsichtlich der Annahme, es handle sich um eine junge Einfügung in vorliegende Gesetzesverse, irritiert der stark abweichende Stil.

Auch bei einer diachronen Isolierung von V.18 ist weiterhin seine Einbettung in die vorliegende Gestalt von Dtn 23 interessant, nicht zuletzt weil diese durch V.19 die Hypothese speist, dass *Qedeschen* mit Hurerei in Verbindung stünden bzw. selbst der Kultprostitution nachgegangen seien. So lässt einerseits die Kontextklärung den Sammelcharakter der Passage rund um V.18 erkennen, in der Bezüge auf kleinere Einheiten beschränkt sind und sich verschiedene Rechtsbereiche lose abwechseln. Andererseits schrumpft der „Kontext“ auf einen einzigen Vers, V.19, und verweist die synchrone Analyse auf die Frage der Beziehung zu diesem.

#### *Der Vers und sein Folgevers*

Aufgrund der vorgelegten Strukturierung des Umfeldes von V.18 ergibt sich eine Verbindung zwischen diesem und seinem Folgevers zunächst durch die formale Abgrenzung der umliegenden Verse als jeweils paarweise Themenblöcke. Dtn 23,18–19 ist folgendermassen gestaltet:

#### Dtn 23,18

לֹא־תִהְיֶה קְדֵשָׁה מִבָּנוֹת יִשְׂרָאֵל וְלֹא־יִהְיֶה קָדֵשׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

*Es soll keine q'dešāh unter den Israelitinnen und keinen qādeš unter den Israeliten geben.*

#### Dtn 23,19

לֹא־תָבִיא אֶתֶּנָּן זֹנָה וּמִחִיר כָּלֵב בֵּית יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְכָל־נָדָר  
כִּי תֹעֵבֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ גַּם־שְׁנֵיהֶם:

<sup>690</sup> 1Kön 14,24; 15,12; 22,47.

<sup>691</sup> S.o. 4.2., bes. 4.2.2. Abschnitt „Gemeinsamkeiten und Unterschiede“ und 4.2.5.  
Im Unterschied zu 1Kön verwendet Dtn 23,18 auch die feminine Form *q'dešāh*.



*Du sollst nicht den Lohn einer Hure oder den Preis eines Hundes in das Haus JHWHs, deines Gottes, für irgendein Gelübde bringen; denn diese beiden [sind] ein Gräuel [für] JHWH, deinen Gott.*

In V.18 wird den Israelit/innen ohne erklärende Begründung verboten, eine *q̄dešāh* oder ein *qādeš* zu sein. Anschliessend thematisiert V.19 unreine Geldquellen, die nicht zur Erfüllung von Gelübden in den Tempel gebracht werden dürfen.

Neben den bereits erörterten grammatischen und stilistischen Differenzen lässt sich eine Übereinstimmung zwischen beiden Versen in der Verwendung von gendermarkierter Sprache feststellen. So werden im Unterschied zu den umgebenden, rein maskulin konzipierten Versen hier explizit feminine Formen verwendet und jeweils parataktisch mit einer maskulinen Form parallelisiert. In V.18 geschieht dies durch die geschlechtsspezifisch aufgeteilte Doppelformulierung zu den *Qedeschen*, in V.19 werden der „Hurenlohn“ und das „Hundegeld“ durch die jeweiligen Constructusverbindungen einmal feminin und einmal maskulin markiert. Eine solche geschlechtsspezifische Differenzierung ist in der androzentrischen Sprachwelt der biblischen Gesetzestexte selten, die Voranstellung des weiblichen Parts fällt im Vergleich zu anderen Stellen deutlich auf.<sup>692</sup> Die Verwendung beider Genera bildet ein Band zwischen den Versen, das die genannten formalen Differenzen in den Hintergrund zu drängen vermag. Die geläufige inhaltliche Interpretation dieser Verknüpfung ordnet der *q̄dešāh* den „Hurenlohn“ und dem *qādeš* das „Hundegeld“ zu.<sup>693</sup> Eine solche Zuordnung verweist durch die Genera als Vergleichsmoment die Begriffe *q̄dešāh* und *zōnāh* (Hure) sowie *qādeš* und *kalab* (Hund) aufeinander. Jedoch beschränkt sich ein möglicher Parallelismus zwischen V.18–19 auf die beiden Wortpaare. Da ansonsten beide Verse syntaktisch unterschiedliche Konstruktionen aufweisen und in den weiteren Satzgliedern nicht parallel strukturiert sind, liegt kein *Parallelismus membrorum* vor.<sup>694</sup>

#### *Der Hurenlohn*

Interessant für die Interpretation von V.19 ist die Frage, ob es sich bei dem genannten *ʾatnan zōnāh* / אֶתְנַן זֹנָה um den Erlös aus gewöhnlicher oder aus kultischer Prostitution handelt.<sup>695</sup> Zunächst fällt auf, dass der „Hurenlohn“ als Mittel zur Gelübdebegleichung untersagt wird. Da davon die Rede ist, dass jener Lohn nicht in den Tempel gebracht werden soll, ist auszuschliessen, dass er im Tempel

<sup>692</sup> Vgl. Tigay, Deuteronomy (1996), 216: „Females are not usually listed before males“; in der zugehörigen Anmerkung weist Tigay für die „normal, male-first order“ (vgl. a.a.O. 387) auf folgende Vergleichsstellen hin: Ex 21,1–11; 28–29; Lev 13,29; Num 5,6; Dtn 5,14; 15,12.

<sup>693</sup> Vgl. die Kommentarliteratur zur Stelle.

<sup>694</sup> Ein *Parallelismus membrorum* liegt dagegen bei der noch zu erörternden Stelle von Hos 4,14 mit der Parallelisierung der Pluralformen von *q̄dešāh* und *zōnāh* vor; s.u. 4.3.2.

<sup>695</sup> Damit ist das Definitionsproblem berührt, was genau unter „Kultprostitution“ zu verstehen sei; s.o. 3.1. und 3.3.

selbst oder als Bestandteil der Tempelwirtschaft erworben werden kann.<sup>696</sup> Im Rahmen der Hypothese von Kultprostitution bleibt so einzig die Annahme, dass hier davon die Rede sei, dass jener „Hurenlohn“ nicht in das „Haus JHWHs“ gehört, wie der Tempel in V.19 genannt wird, da das so erwirtschaftete Geld dieser Gottheit als Gräuel gilt. Jedoch ist dann immer noch die Verwendung von *zōnāh* in V.19 problematisch oder zumindest irritierend, wenn klassisch die *zōnāh* als *gewöhnliche* Prostituierte von der *q̄dešāh* als *Kult*prostituierte unterschieden wird.<sup>697</sup> Da allerdings innerbiblisch wie ausserbiblisch eindeutige Zeugnisse für die Existenz von Kultprostitution fehlen,<sup>698</sup> bleibt eine kritische Exegese auf die Aussage beschränkt, dass nach V.19 der Gewinn aus Prostitution nicht zur Einlösung von Gelübden in den Tempel gebracht werden soll, da dieser ebenso wie das „Hundegeld“ als Gräuel angesehen wird. Hierfür kommt sowohl Gelegenheitsprostitution als auch gewöhnliche professionelle Prostitution in Betracht.

Die Frage nach den Möglichkeiten für Frauen, mit finanziellen Leistungen verbundene Gelübde zu erfüllen, z.B. zur Finanzierung eines Opfertieres, diskutiert K. VAN DER TOORN.<sup>699</sup> Sein Augenmerk gilt v.a. der Warnung vor der verführerischen, hurerischen Frau in Prov 7,6–23, die in ihrem Werben von der Erfüllung eines Gelübdes spricht. Er problematisiert die Tatsache, dass Frauen in einem patriarchalen System wie der israelitischen Gesellschaft zu biblischen Zeiten von der Erwerbstätigkeit grösstenteils ausgeschlossen sind, daher aber auch über keine eigenen Mittel zur Bezahlung von Gelübden verfügen. So ist die Verbindung zwischen Gelübden und sexuellen Avancen nach van der Toorn als eine rein praktische zu verstehen, in dem Sinne, als eine Frau durch Prostitution die nötigen Mittel für die Ableistung einer religiösen Verpflichtung erwerben kann. Somit ist nach van der Toorn „the religiously tinted occasional prostitution [...] a symptom of a social dilemma.“<sup>700</sup> Auf diese Weise sei die Behauptung, die Götterbilder von Samaria seien mit „Hurenlohn“ (zweimal die Constructusverbindung *ʾetnan zōnāh* / *אתנן זונה*) finanziert, in Mi 1,7 wörtlich zu nehmen, ohne auf eine institutionalisierte Form der Kultprostitution hinzudeuten.<sup>701</sup> Van der Toorn stützt seine These auch durch den Verweis auf Dtn 23,18–19, wovon er sagt: „The verses show that, also among Israelites, the custom of paying vows by means of prostitution was a known phenomenon.“<sup>702</sup> Dies sei erst mit der deuteronomistischen Reformbewegung und deren ethischem Rigorismus als problematisch betrachtet worden.

Neben der von van der Toorn erörterten Gelegenheitsprostitution ist freilich auch davon auszugehen, dass der in V.19 genannte „Hurenlohn“ das Einkommen von professionellen Prostituierten bezeichnet. In diesem Sinne bemerkt J. TIGAY, dass „street prostitutes might, on their own initiative, make donations to temples. But these women were not temple employees

<sup>696</sup> Im Gegensatz zu Herodots Aphrodite-Tempel in Babylon scheint dieser „Hurenlohn“ alles andere als „heilig“ zu sein; vgl. oben 2.1.1.

<sup>697</sup> Vgl. z.B. Tigay, Deuteronomy (1996), 215f.

<sup>698</sup> S.o. 3.2.

<sup>699</sup> Vgl. van der Toorn, Female Prostitution (1989), und ders., Cradle (1994/1987), bes. Kapitel 7 „The Dangers of Piety“.

<sup>700</sup> Van der Toorn, Cradle (1994/1987), 109.

<sup>701</sup> Vgl. van der Toorn, Female Prostitution (1989), 201. Interessant ist, dass Mi zwar im Zusammenhang mit Götterbildern von „Hurenlohn“ spricht, die *Qedeschen* aber nicht kennt.

<sup>702</sup> Van der Toorn, Female Prostitution (1989), 200.

or prostituting as a religious obligation.“<sup>703</sup> Gewöhnlichen Prostituierten wäre durch die Vorschrift von V.19 verboten, von ihrem Einkommen Gelübde zu bezahlen, was in der sozialen Realität den Ausschluss vom Gelübdewesen bedeuten kann.

### *Das Hundegeld*

Es ist schwer zu bestimmen, was genau mit „Hundegeld“ gemeint ist, weil unklar ist, ob *kalab* hier das Tier bezeichnet oder auf einen Menschen übertragen gemeint ist. Zudem kann die Constructusverbindung *m'hîr kalab* / מִחִיר כָּלָב sowohl als *Genitivus subiectivus* (Lohn, der einem *kalab* gehört) als auch als *Genitivus obiectivus* (Kaufpreis/Erlös für einen *kalab*) verstanden werden.

Neben der Bezeichnung eines Tieres wird das semitische *klb* für Menschen verwendet, um ein hierarchisches Beziehungsgefüge auszudrücken, in welchem der „Hund“ die untergeordnete Position einnimmt, sei es in Bezug auf zwischenmenschliche Machtverhältnisse, sei es hinsichtlich religiöser Devotion. So gehören *klb*-Elemente in Briefformularen zu höflichen Floskeln. Ebenso findet sich *klb* als Selbstbezeichnung in der Beschreibung des besonderen Verhältnisses zu einer Gottheit und in einer Liste mit Tempelangestellten von Kition. Welcher dieser Aspekte kommt nun für den in Dtn 23,19 erwähnten *kalab* in der Konstruktion „Hundegeld“ in Betracht?

Die Deutung, dass das Geld unrein sei, weil es durch den Verkauf eines Hundes erworben wurde, erscheint erst in rabbinischer Lehre.<sup>704</sup> Zwar wird in der Hebräischen Bibel der Hund nicht so eindeutig wie beispielsweise das Schwein zu den unreinen Tieren gezählt (vgl. die Tierlisten Lev 11 und Dtn 14), doch wird er gleichwohl als ein unangenehmes, verachtetes Tier charakterisiert (z.B. Ex 11,7; 1Sam 24,15; 1Kön 21,23; Ps 22,17; 59,15; Prov 26,11). Eine (positive) kultische Einbindung der Tiere gilt für Mesopotamien und Anatolien, wo Hunde, v.a. Welpen, zu Heilungs- und Reinigungsritualen hinzugezogen worden sind. Die Entdeckung von Hundegrabstellen in Askalon wird ebenfalls in Verbindung mit Heilungskulten gedeutet.<sup>705</sup> Sowohl hinsichtlich der Verachtung von Hunden als auch bei deren Einbindung in anderen Kulturen könnte der Verkaufspreis oder Erlös für das Tier aus deuteronomistischer Perspektive als Gräuel bezeichnet werden. Es kann also nicht völlig ausgeschlossen werden, dass in Dtn 23,19 von dem Verkaufspreis für einen Hund (Tier) die Rede ist.

In der altorientalischen Vorstellungswelt findet sich das semitische *klb* zur Darstellung eines Beziehungsverhältnisses. Die als „Hund“ bezeichnete Person nimmt eine untergeordnete Position ein, als Selbstbezeichnung dient *klb* zum Ausdruck einer Unterwürfigkeitsgeste.<sup>706</sup> Für das altisraelitische Gebiet belegen ausserbiblisch drei Ostraka aus Lakiš die unterwürfige Selbsttitulierung des Schreibers als *klb* des Adressaten.<sup>707</sup> In ähnlicher Weise wird *kalbu* in einigen Amarna-Briefen

<sup>703</sup> Tigay, Deuteronomy (1996), 481.

<sup>704</sup> Vgl. Mischna Temura 6,3. Vgl. auch Hertz, Deuteronomium (1936), 286: „Hund‘ ist der semitische Ausdruck für einen Mann, der gemäß seinem religiösen Ritus ein unsittliches Leben führt. Die Rabbinen jedoch verstehen den Ausdruck wörtlich, als Entgelt für den Verkauf eines Hundes.“ Vgl. auch Tigay, Deuteronomy (1996), 216.

<sup>705</sup> Vgl. ABD VI 1143f.

<sup>706</sup> Für den sumerisch-akkadischen Raum vgl. den Eintrag *kalbu* in CAD, Volume 8, bes. Buchstabe j: „used as disparagement of oneself, in letters to denote humility“ (a.a.O. 72).

<sup>707</sup> Die Ostraka stammen aus der Zeit des zweiten Feldzugs Nebukadnezars, wahrscheinlich

genannt, zwölfmal in der Verbindung *ardu-kalbu*, also Sklave-Hund.<sup>708</sup> Auch gibt es *klb*-haltige assyrische Namen.<sup>709</sup> Biblisch belegen 2Sam 9,8 und 2Kön 8,13 solche unterwürfigen Selbstbezeichnungen gegenüber einem Höhergestellten und Ri 7,5f. eine an *klb*-artigem Verhalten orientierte Auswahl der Gefolgschaft von Gideon. In eindeutiger Beziehung zu einem Tempel erwähnt eine Marmortafel aus Kition (Zypern) *kelbm* / כלבם. Sie werden als Empfänger von Zahlungen des Tempels neben Handwerkern, Tempelbediensteten und Kultpersonal genannt.<sup>710</sup>

Aufgrund des ausserbiblischen Befunds schlägt D.W. THOMAS vor, *kalab* als Bezeichnung von Tempelbediensteten zu verstehen, wobei das Vergleichsmoment nicht im Sexuellen, sondern in dem Beziehungsgefüge von Unterwürfigkeit und verehrender Gefolgschaft gegenüber einer Gottheit liegt.<sup>711</sup> Auch G. VON RAD bemerkt: „Doch ist der Ausdruck ‚Hundegeld‘ wahrscheinlich nicht, wie man bisher gemeint hat, im verächtlichen Sinne zu verstehen. Hund ist auch außerhalb Israels die Bezeichnung einer Kultperson, die einer Gottheit geweiht ist.“<sup>712</sup> Ähnlich zieht M. SMITH die in den Amarna-Briefen belegte Unterwürfigkeitsbezeichnung „Hund“ zur Erklärung der Phrase *kelbt 'ilm* aus KTU 1.3, 44f. heran und schliesst, dass hier eine besondere Devotion zu *El* zum Ausdruck komme.<sup>713</sup> Mit der Übertragung von *klb* auf Menschen finden deren „hündische“ Haltung einen nicht negativ gewerteten Ausdruck. Dagegen vertritt O. MARGALITH die Sondermeinung, dass die altorientalisch belegte Verwendung von *klb* nicht als vergleichende Übertragung von dem Tier Hund auf Menschen zu verstehen sei, sondern eine eigene Begrifflichkeit vorliege, die lediglich ein Homonym zu dem Wort für Hund bilde. Auf Menschen angewandt bezeichne *klb* stets Sklaven und Diener.<sup>714</sup> G. BRUNET betont das geringe Ansehen des Tieres Hund, das bereits in alttestamentlichen Texten zum Ausdruck kommt, weswegen die Wahrnehmung von Hunden zwischen Furcht und Verachtung oszilliere. Dies fließe auch in die übertragene Verwendung zur Bezeichnung von untergebenen und unterwürfigen Menschen ein. Unter Hinweis auf die Inschrift von Kition vertritt Brunet die These, dass in Dtn 23,19 eine Sonderbedeutung von *klb* vorliege, die durch die Verknüpfung sowohl mit *zōnāh* im gleichen Vers als auch mit den in V.18 genannten *Qedeschen* eine Person meine, die bei hierogamen Riten beteiligt sei.<sup>715</sup>

Die Annahme, dass der Begriff „Hund“ auf sexuelle Praktiken, insbesondere den Verkehr *a tergo*, anspiele, ist in älterer Sekundärliteratur zu finden. So behauptet A.H. SAYCE, dass sich selbst als „dogs“ bezeichnende Männer ihrer Männlichkeit abgeschworen hätten („foreswore their

---

unmittelbar vor der Einnahme Jerusalems 587 v.Chr. Die Formel *'abd kâ kalab* / עבדך כלב (dein Knecht, der Hund) ist auf den Ostraka 2, 5 und 6 zu lesen; vgl. Hempel, Ostraka (1938), 129 und 134f., ANET 322, KAI Nr. 192, Nr. 195 und Nr. 196; vgl. auch COS III, 79f.

<sup>708</sup> Für eine statistische Auswertung der insgesamt 35 *kalbu*-Nachweise in den Amarnabriefen (ca. 1.Hälfte des 14. Jahrhunderts v.Chr.) vgl. Margalith, *KELEB* (1983), 492. Weitere Angaben vgl. Smith, *Endearment* (1998), 714.

<sup>709</sup> Vgl. die entsprechenden Hinweise bei Margalith, *KELEB* (1983), 492.

<sup>710</sup> Die Tafel wird in das 4. oder 3. Jahrhundert v.Chr. datiert; vgl. KAI Nr. 37. In der deutschen Übersetzung ist a.a.O. für *kelbm* / כלבם stets „Tempelpäderasten“ zu lesen, in der entsprechenden Anmerkung wird dies mit dem Verweis auf Dtn 23,19 und Offb 22,15 begründet, zugleich jedoch darauf hingewiesen, dass die Bedeutung unsicher sei.

<sup>711</sup> Vgl. Thomas, *Kelebb* (1960), zu Dtn 23,18f. vgl. bes. 423ff.

<sup>712</sup> Von Rad, *Deuteronomium* (1964), 106.

<sup>713</sup> Vgl. Smith, *Endearment* (1998).

<sup>714</sup> Vgl. Margalith, *KELEB* (1983); allerdings ist die Position Margaliths problematisch, weil er sich hauptsächlich auf Ri 7,5f. bezieht, ohne die Überlieferung von MT zu diskutieren; vgl. die Kritik bei Brunet, *KÈLÈB* (1985), bes. 486.

<sup>715</sup> Vgl. Brunet, *KÈLÈB* (1985), bes. 487f.

manhood“)<sup>716</sup>, was auf (Selbst-)Kastration oder Homosexualität hindeute. Demnach wäre das „Hundegeld“ als durch homosexuelle Handlungen erworben und der Begriff „Hund“ als Bezeichnung für männliche Prostituierte zu verstehen. Dies ist jedoch für die altorientalische Welt nicht belegt. Auch wird eine sexuelle Deutung durch keinen weiteren biblischen oder ausserbiblischen Beleg gestützt, sondern speist sich nach Art eines Zirkelschlusses einzig aus der durch die Verbindung von Dtn 23,18 mit V.19 erzeugten Parallelisierung von *qadeš* und *kalab* unter Einbezug der Annahme, dass es sich bei der *qadešāh* um eine *ḡonāh* handle.

In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass an einer weiteren alttestamentlichen Stelle die Begriffe *kalab* und *ḡonāh* gemeinsam verwendet werden. Hierbei ist eindeutig von Tieren und nicht von als Hunde bezeichneten Menschen die Rede.<sup>717</sup> So schildert 1Kön 22,38 verächtlich, dass die Hunde (*baḳʿalabīm* / הכלבים) das Blut des getöteten Ahab lecken und die Huren (*baḡonōt* / הזנות) darin baden. Das entsprechende Drohwort Elias gegen Ahab in 1Kön 21,19 nennt ebenso wie dasjenige gegen Isebel in 1Kön 21,23 (vgl. auch 2Kön 9,10.36) ausschliesslich Hunde, ohne jedoch deren Sexualität zu thematisieren. Im Neuen Testament führen in Offb 22,15 οἱ κύνες (die Hunde) eine Aufzählung Ausgestossener an, die ebenfalls οἱ πόρνοι (die Hurer) enthält. In diesem jüngeren biblischen Text ist es möglich, dass neben einer allgemeinen Verachtung, die mit dem Begriff „Hund“ verbunden ist, auch Anspielungen auf das sexuelle Verhalten von Hunden enthalten sind. Für das Alte Testament ist dies noch nicht gegeben.

Folgende Möglichkeiten bieten sich für die Bedeutung von *mʿhār kalab* / מחיר כלב an: Wird die Konstruktion als *Genitivus obiectivus* gelesen, kann mit *kalab* sowohl von einem Tier als auch von derart bezeichneten Sklaven die Rede sein. In beiden Fällen handelte es sich dann um den Verkaufsgewinn, der nach Dtn 23,19 nicht zur Einlösung von Gelübdepflichten verwendet werden darf. Hierbei stammte das Geld ebenso wie der „Hurenlohn“ aus einem profanen Handel, wobei der unreine Charakter oder das geringe Ansehen des jeweils Verkauften einen Gebrauch zu religiösen Zwecken nicht zulässt. Für einen *Genitivus subiectivus* kommt nur die übertragene Verwendung von *kalab* für Menschen in Frage. Es wäre dann von dem Lohn entweder eines Sklaven oder eines Anhängers einer bestimmten Gottheit die Rede. Handelte es sich um das Geld eines Sklaven, spiegelte Dtn 23,19 die Geringschätzung von Sklaven wider, wenn deren Gaben gemeinsam mit solchen von Huren aus dem kultisch-religiösen Bereich ausgeschlossen werden. Handelte es sich um eine religiös aktive oder zum Tempel gehörige Person,<sup>718</sup> läge die Unreinheit ähnlich der der *Qedeschen* in einer falschen religiösen Ausrichtung begründet.

Auszuschliessen ist die Hypothese, es seien Einnahmen eines männlichen Prostituierten gemeint, da für die alttestamentliche Zeit Anspielungen auf als „hündisch“ bezeichnete Sexualpraktiken weder innerbiblisch noch ausserbiblisch belegt sind. Die Kombination der beiden Geldquellen „Hurenlohn“ und „Hundegeld“ ist also nicht in einer vergleichbaren mutmasslichen Herkunft aus prostitutiven Handlungen begründet, sondern in dem Verbot der Abgabe an den Tempel, indem beide Gelder im kausalen Nachsatz als Gräuel (*tōʿebōt* / תועבת) bezeichnet werden.

<sup>716</sup> Sayce, *Patriarchal Palestine* (1895), 264.

<sup>717</sup> Gegen Margalith, *KELEB* (1983), 493f., der in den Königstellen ebenfalls Bezeichnungen für Sklaven liest, die nicht mit dem Tier zu verwechseln seien. Wie oben erwähnt, vertritt Margalith die These, es handle sich um Homonyme.

<sup>718</sup> Vgl. die Erwähnung der *kelbm* als Empfänger von Tempelausgaben in Kition, KAI Nr.37.

*Zur Verknüpfung von V.18 und V.19*

Ist mit *kalab* ein religiöser Akteur gemeint, kann seine Nennung in V.19 als ausschlaggebendes Stichwort für die Einfügung von V.18 gelten. Die Anknüpfung bestünde dann zwischen den beiden maskulinen Bezeichnungen *kalab* und *qadeš*, womit jeweils religiös aktive Personen benannt werden, deren Anwesenheit am Tempel und unter den Israelit/innen unerwünscht ist. In diesem Fall wäre die sich daraus ergebende Parallelisierung von *qdešāh* mit *zōnāh*, d.h. der weiblichen *Qedeschen* mit Prostituierten, als sekundärer Zufall einzuschätzen, der eventuell einen Bedeutungswandel des Lexems *qdešāh* begünstigt.

Wird jedoch der Kontext von Dtn 23,19 ohne V.18 betrachtet, erweist sich die Bedeutung „Sklave“ für *kalab* als plausibel. So beziehen sich die vorhergehenden V.16–17 auf den Umgang mit Sklaven, die nachfolgenden V.20–21 auf soziale Finanzregelungen. Dazwischen behandelt V.19 den Preis oder Ertrag für einen Sklaven. Meint also *kalab* schlicht einen gewöhnlichen Sklaven, ist innerhalb von V.19 von unreinem Geld die Rede, dessen Herkunft keine unmittelbaren Anknüpfungen zu den in V.18 genannten *Qedeschen* bietet.<sup>719</sup> In diesem Fall ist eine assoziative Anknüpfung zwischen *kalab* und *qadeš* unwahrscheinlich. Es kann dagegen angenommen werden, dass eine solche zwischen *qdešāh* und *zōnāh* vorliegt. So ist nämlich an Gen 38 zu sehen, dass die Bezeichnung der weiblichen *Qedeschen* einen semantischen Wandel durchlaufen und die Bedeutung „Prostituierte“ angenommen hat.<sup>720</sup> Die Verbindung von Dtn 23,18–19 böte dann neben Gen 38 den zweiten Beleg für diese Verschiebung. Bei dieser Erklärung ist nun die Parallelisierung von *kalab* und *qadeš* als zufällig zu betrachten.<sup>721</sup>

Beide Möglichkeiten erklären die auf formaler Ebene identifizierte Gendermarkierung der Parallelisierung von V.18 und V.19. Für die zweite Lösung spricht, dass beide Verse je für sich kohärent wahrgenommen werden können. So ist in V.18 von *Qedeschen* beiderlei Geschlechts die Rede, wobei aufgrund der Ergebnisse aus 1/2Kön<sup>722</sup> und Hos 4,14<sup>723</sup> sowie der Etymologie<sup>724</sup> ein religiöser Bezug als gegeben gilt. In V.19 überwiegt der soziale Bezug, wenn zwei sozial gering geachtete Personengruppen genannt werden. Zudem geht es hier nicht um ein generelles Verbot von Personengruppen, sondern um den Ausschluss bestimmter Geldquellen zur Gelübdebegleichung. Wie nun kommt die vorliegende Verknüpfung

<sup>719</sup> Dies ist freilich auch dann der Fall, wenn von dem Tier Hund die Rede ist. „Sklave“ versteht offensichtlich Targum Onqelos und bezieht dies auf V.18; s.u. Abschnitt „Frühe Übersetzungen“.

<sup>720</sup> Zu dieser semantischen Verschiebung, in deren Verlauf *qdešāh* die Bedeutung „Prostituierte“ annimmt, s.u. 4.3.3. Abschnitt „Zum semantischen Gehalt von *qdešāh* in Gen 38“.

<sup>721</sup> Den so entstehenden Chiasmus bezeichnet Gruber, Qedescha (1986), 133, Anmerkung 1, als A-B-A'-B'-Schema und nimmt an, Dtn 23,18–19 „juxtaposes cultic and moral prohibitions“.

<sup>722</sup> S.o. 4.2.

<sup>723</sup> S.u. 4.3.2.

<sup>724</sup> S.o. 4.1.1.

beider Verse zustande? Sie ist inhaltlich erst möglich, wenn aufgrund eines Bedeutungswandels eine der vier Grössen sprachlich auch im jeweils anderen Kontext verwendet werden kann. Dies ist bei der Annahme einer semantischen Verschiebung für die *q'dešāh* der Fall.<sup>725</sup> Die Zusammenfügung beider Verse ist dann auf einen Zeitpunkt zu datieren, zu dem eine solche Verschiebung im Gange oder bereits vollzogen ist, möglicherweise erst zu einer Zeit, als es keine *Qedeschen* mehr gegeben hat.<sup>726</sup>

Festzuhalten ist, dass eine mögliche semantische Übereinstimmung oder gar Synonymie von *q'dešāh* und *zōnāh* nicht aus der Verskombination Dtn 23,18–19 hervorgeht, sondern vielmehr selbst als Grund für die vorliegende Verknüpfung in Frage kommt. So verstärkt sich die Abwertung der *Qedeschen* nicht nur durch das Verbot von V.18, sondern auch durch die Verbindung zu V.19, die sie in anrühige Gesellschaft stellt.

### *Frühe Übersetzungen*

#### *Septuaginta*

Bei Dtn 23,18 bietet der Blick in die Überlieferung der Septuaginta den Befund einer „Doppelübersetzung“. Dieses Phänomen ist damit zu erklären, dass in der übersetzten Version die „Verbesserung einer Wiedergabe“<sup>727</sup> angestrebt wird. Es ist anzunehmen, dass Dtn-LXX in der Diktion nicht nur von dem ihr zugrunde liegenden hebräischen Text, sondern auch durch die bereits vorliegenden griechischen Versionen von Gen, Ex, Lev und Num beeinflusst ist.<sup>728</sup>

#### **Dtn 23,18 (17)**<sup>729</sup>

Οὐκ ἔσται πόρνη ἀπὸ θυγατέρων Ἰσραήλ, καὶ οὐκ ἔσται πορνεύων ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ. οὐκ ἔσται τελεσφόρος ἀπὸ θυγατέρων Ἰσραήλ, καὶ οὐκ ἔσται τελισκόμενος ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ.

*Nicht sei unter den Töchtern Israels eine Hure und ein Hurer unter den Söhnen Israels. Nicht sei unter den Töchtern Israels eine <Erfüllerin> und ein <Initiand> unter den Söhnen Israels.*

<sup>725</sup> S.u. 4.3.3. Abschnitt „Zum semantischen Gehalt von *q'dešāh* in Gen 38“.

<sup>726</sup> S.o. 4.2.2.

<sup>727</sup> Aejmelaeus, Septuaginta (1996), 14. Ob die Doppelübersetzungen jedoch „auch schon von der Hand des Übersetzers stammen, ist schwer zu sagen.“ (a.a.O.).

<sup>728</sup> Vgl. a.a.O. 4: „Der Übersetzer von Dtn scheint die anderen Bücher [des Pentateuchs, CS] schon in griechischer Form zu kennen und benutzt sie als Hilfe an schwierigen Stellen“. Dtn-LXX zeigt grosses Interesse an einer wörtlichen Wiedergabe und ist textgetreu überliefert worden, so dass „sogar fehlerhafte Übersetzungen [...] unkorrigiert“ (a.a.O. 14) geblieben sind.

<sup>729</sup> Akzentuierung und Interpunktion folgen der kritisch aufbereiteten Edition der Göttinger Septuaginta Bd. III, 2, ediert von J. W. Wevers. Die Zählung der LXX beginnt in Dtn 23 um einen Vers später als diejenige von MT und ist zur Orientierung in Klammern angegeben. Zu Fragen der Textkritik vgl. den ausführlichen Apparat a.a.O.

Der griechische Text bietet für V.18 (17) eine Verdopplung des kürzeren masoretischen Textes und imitiert damit einen hebräischen *Parallelismus membrorum*. In der ersten Teilversion werden als Äquivalente für die hebräischen *qds*-Lexeme griechische πορν-Derivate gewählt: So wird das feminine *q<sup>d</sup>dešāb* mit ἡ πόρνη und das maskuline *qādeš* mit dem Partizip Präsens akt.m.Sg. des Verbs πορνεύω (huren) übersetzt. Im anschließenden V.19 (18) dient ἡ πόρνη (Hure) auch als Übersetzung des hebräischen *zōnāh*, wobei der griechische Genitiv der Stellung von *zōnāh* als Nomen rectum in der hebräischen Constructusverbindung entspricht. V.19 (18):

Οὐ προσοίσεις μίσθωμα πόρνης οὐδὲ ἄλλαγμα κυνὸς εἰς τὸν οἶκον κυρίου τοῦ θεοῦ σου πρὸς πᾶσαν εὐχὴν, ὅτι βδέλυγμα κυρίῳ τῷ θεῷ σου ἐστὶν καὶ ἀμφότερα.

*Bringe nicht den Lohn einer Hure noch den Preis eines Hundes für irgendeinen Schwur in das Haus des Herrn, deines Gottes, denn beides ist eine Abscheulichkeit für den Herrn, deinen Gott.*

Die Wahl ein und desselben griechischen Wortes für *q<sup>d</sup>dešāb* in V.18 (17) und *zōnāh* in V.19 (18) nivelliert jede Möglichkeit zur Unterscheidung und benennt beide einfach als Hure. Allerdings lässt die Tatsache, dass der griechische V.18 (17) mit einer zweiten Version erweitert worden ist, vermuten, dass die Wiedergabe durch πορν-Formen als nicht völlig zutreffend empfunden wurde und einer Präzisierung bedurfte.

Diese Verdopplung wird durch den fragmentarischen Text der Stelle aus Qumran in 4QDeut<sup>8</sup> nicht gestützt.<sup>730</sup> Das entsprechende Fragment 2 lässt die Verbform **והיה** und eine Zeile darunter deutlich **וזהו** erkennen. Liegt mit der Verbform der Beginn von V.18 vor, ist für einen längeren Text im Sinne von LXX kein Platz.<sup>731</sup> Da jedoch das Fragment insgesamt damit beginnt, ist einzuräumen, dass es zumindest theoretisch möglich ist, dass das Verb den Beginn der zweiten Teilversion markiert, die im Hebräischen ebenfalls mit **והיה** beginnen müsste.

Die zweite, vollkommen parallel strukturierte Vershälfte verwendet nun zwei griechische Begriffe, die als Hapaxlegomena innerhalb der LXX jeweils nur an dieser Stelle vorkommen, wodurch eine genauere semantische Bestimmung erschwert wird. Es handelt sich in der die Töchter Israels betreffenden Phrase um das Adjektiv τελεσφόρος und in der die Söhne betreffenden um das Partizip τελισκόμενος.

Das Kompositum τελες-φόρος<sup>732</sup> verbindet die Worte τέλος (Ziel, Ende) und φέρω (tragen, bringen) und bezeichnet wörtlich etwas, das ein Ziel erreicht bzw. Erfüllung und Fülle bringt.<sup>733</sup> Bezüglich Personen bedeutet dies besonders die Beauf-

<sup>730</sup> Vgl. DJD XIV, 56.

<sup>731</sup> So auch die Argumentation in DJD XIV, 56.

<sup>732</sup> Das zweiendige Adjektiv ist hier aufgrund der attributiven Phrase ἀπὸ θυγατέρων Ἰσραὴλ (bei/unter den Töchtern Israels) als Femininum zu bestimmen.

<sup>733</sup> LSJM 1771: „bringing fulfilment“. Vgl. die umfassende Zusammenstellung bei Waanders, History (1983), 190–196, bes. §190, in dem für Dtn 23 vorsichtig angegeben wird: „seemingly with a specialized meaning ‚temple-prostitute‘“ (193; Herv. CS) und wie folgt zusammen-



tragung mit einer bestimmten, auch kultischen Aufgabe.<sup>734</sup> Das entsprechende Verb steht zumeist im Kontext von Wohlstand bzw. Fruchtbarkeit.<sup>735</sup> In nachchristlicher Zeit erscheint der Eigenname Τελεσφόρος auf römisch-hellenistischen Inschriften gemeinsam mit *Asklepios* und *Hygiea* als Bezeichnung für eine Gottheit<sup>736</sup> sowie als Priestername<sup>737</sup>. Diese paganen Belege stehen im Kontext von Heilkulten, enthalten jedoch keine Hinweise auf eine Art sakraler Prostitution.<sup>738</sup>

Mit τελισκόμενος liegt das Partizip Präsens Pass./Med.m.Sg. von τελίσκω (einführen, einweihen) vor. Dieses Verb erhält im Passiv die dem Kultischen zugeordnete Bedeutung „gewidmet, eingeweiht, einer Initiation unterzogen werden“, das Partizip τελισκόμενος bezeichnet einen Initianden.<sup>739</sup> Der Kontext ist ohne Zweifel religiöser Natur, eine eindeutige Konnotation sexueller Kultpraktiken oder Prostitution fehlt.

Zwar kann es als gesichert gelten, dass im zweiten Satz der griechischen Version von V.18 (17) von religiös-kultischen Aufgaben oder Rollen die Rede ist, jedoch bleibt unklar, in welchem Zusammenhang diese genau stehen. Die verwendeten Wörter können unabhängig von Dtn 23 nicht im Kontext von Kultprostitution verifiziert werden. Es ist lediglich feststellbar, dass den Israelit/innen verboten wird, dem JHWH-Kult fremde Ämter auszuüben. Es ist anzunehmen, dass die Ergänzung dadurch notwendig wurde, dass die Übersetzung der *qdš*-Lexeme mit πορν-Derivaten als nicht erschöpfend und daher unsicher empfunden wurde. Dann allerdings erliegen die Angaben der einschlägigen Lexika, die unter Berufung auf nur diese Stelle Prostitution oder Kultprostitution als Bedeutung annehmen, einem zweifelhaften Zirkelschluss und übersehen den Versuch des griechischen Textes, hier breiter zu übersetzen.

---

gefasst wird: „in the text of *Deuteronomium* 23.17 (18), τελεσφόρος, literally a person with a (sacral) duty, is used to denote a temple-prostitute, called πόρνη just before.“ (194).

<sup>734</sup> LEH (rev.) 609: „being in charge, having a ritual task“. LSJM 1771: „having the management“. Eine besondere Beziehung zur Gelübdepraxis ist nicht festzustellen. Da sich Erfüllung/Fülle u.a. auf Ernteerträge oder Nachwuchs (bei Tieren wie bei Menschen) bezieht, sind als religiöser Kontext Erntefeste und Opferfeiern naheliegend.

<sup>735</sup> Vgl. Waanders, History (1983), 194.

<sup>736</sup> Vgl. CIG I, Nr. 511 III, die Inschrift stammt aus der Nähe von Athen und ist kaum vor dem 3. Jahrhundert n.Chr. entstanden. Vgl. auch CIG III, Nr. 6753 (ΑΣΚΛΗΠΙΩ ΠΕΡΓΑΜΗΝΩ ΥΓΕΙΑ ΤΕΛΕΣΦΟΡΙΩΝΙ ΘΕΟΙΣ ΣΩΤΗΡΕΙ ΠΟΛΙΣ), eventuell Athen, keine zeitliche Angabe; die Herausgeber geben a.a.O. an, dass es sich bei dem Namen Τελεσφορίων um eine Variante von Τελέσφορος handle.

<sup>737</sup> Vgl. CIG III, Nr. 5145. Diese Inschrift aus Kyrene wird in die Regierungszeit des Antoninus Pius (138–161 n.Chr.) datiert.

<sup>738</sup> Dennoch konkretisieren die Autoren des LEH die „person with a sacral duty“ zu „temple-prostitute“ (LEH [rev.] 609), wohingegen bei LSJM bezüglich Dtn 23,18 vorsichtiger die Bedeutung „sorceress“ (LSJM 1771), also Frau, die mit magischen Praktiken Umgang hat, vorgeschlagen wird.

<sup>739</sup> Vgl. LSJM 1172: „an initiate“ und LEH (rev.) 610: „sb who is initiated, an initiate“.

*Targume*

Die Targumliteratur zu Dtn 23,18 ergänzt die Bandbreite der Verständnismöglichkeiten von *q<sup>e</sup>dešôt* und *q<sup>e</sup>dešîm* in diesem Vers.

Targum Neophyti<sup>740</sup> paraphrasiert die hebräischen *qdš*-Begriffe mit je einer feminin und maskulin bestimmten Form **נפקת ברא** (Peal, ausgehen, herausgehen) basiert. Dies kann mit „Herumtreiberin“ bzw. „Herumtreiber“ wiedergegeben werden und meint Prostituierte.<sup>741</sup>

לא תיהווי איתה נפקת ברא מן בנתהון דישראל ולא גבר נפק ברא מן בני ישראל

*Es sei keine von den Töchtern Israels, die sich draussen herumtreibt, und keiner von den Söhnen Israels, der sich draussen herumtreibt.*

Pseudo-Jonathan<sup>742</sup> verwendet für die Israelitinnen ebenfalls **נפקת ברא** und in der zweiten, die Israeliten betreffenden Vershälfte explizit eine *znb*-Form.

לא תפסון בנתיכון למהוי נפקת ברא ולא יתפס גברא ברא ברא ית גרמיה בזו

*Macht eure Töchter nicht zu solchen, die sich draussen herumtreiben. Und kein Mann, kein Israelit, soll sich selbst zur Hurerei hergeben.*<sup>743</sup>

Die Nominalphrase *nāp<sup>e</sup>qat barā* / **נפקת ברא** ist eine euphemistische Bildung für „Hure“ oder „Prostituierte“.<sup>744</sup> Beide Targume legen damit die Vorstellung sexueller Promiskuität bzw. Prostitution nahe und bezeugen ein entsprechendes Verständnis der Worte *q<sup>e</sup>dešāb* und *qādeš*.

Demgegenüber überliefert das sonst an grösstmöglicher Nähe zum Ursprungstext interessierte Targum Onkelos<sup>745</sup> eine völlig eigenständige Version von V.18 mit einer Vorschrift, die es israelitischen Frauen und Männern verbietet, einen Sklaven bzw. eine Sklavin zu ehelichen:<sup>746</sup>

<sup>740</sup> Die Entstehung von Neophyti datiert dessen Herausgeber Díez Macho, Neophyti Deuteronomio (1978), aufgrund linguistischer Besonderheiten als „old Galilean Aramaic“ (a.a.O. 90\*) ins 2. oder 1. vorchristliche Jahrhundert. Vgl. auch Gleßmer, Einleitung (1995), 110ff.

<sup>741</sup> S.o. 4.2.4. Abschnitt „Targum Jonathan“.

<sup>742</sup> Datierungsvorschläge für Targum Jonathan reichen vom 2. vorchristlichen bis zum 7. nachchristlichen Jahrhundert. Vgl. Gleßmer, Einleitung (1995), 185ff., der anmerkt, dass „aus Gründen der Vorsicht häufig einer Spätdatierung der Vorrang gegeben wird.“ (191). Verwendete Targumausgabe: Díez Macho, Pseudojonatan, Deuteronomium (1981).

<sup>743</sup> Clarke, Pseudo-Jonathan (1998), 64, übersetzt das Verb **תפס** mit „desecrate“, also im Sinne von „entweihen, schänden“.

<sup>744</sup> Vgl. Dalman, Handwörterbuch (1967), 275, Kaufman, Key-Word-Concordance (1993), 999, und Sokoloff, Jewish Palestinian Aramaic (2002), 358. S.o. 4.2.4. Abschnitt „Targum Jonathan“.

<sup>745</sup> Gleßmer, Einleitung (1995), 93, hält als Entstehungszusammenhang „Palästina in der Zeit vom Ende des 1.Jh. bzw. dem Anfang des 2.Jh.n.Chr.“ für wahrscheinlich; ebenso Díez Macho, Neophyti Deuteronomio (1978), 95\*.

<sup>746</sup> Zitiert nach Sperber, Onkelos (1959), 330.

לא תהי ארתא מבנת ישראל לגבר עבד ולא יסב גברא מבני ישראל ארתא אמא

*Keine Frau der Israelitinnen soll einen männlichen Sklaven heiraten. Und kein Mann der Israeliten soll sich eine Sklavin zur Frau nehmen.*

Mit diesem Eheschliessungstabu weicht Targum Onqelos, das bei den anderen Versen von Dtn 23 eine möglichst wortgetreue aramäische Fassung mit nur kleinen Ergänzungen bietet, für einen ganzen Vers deutlich vom hebräischen Text ab. Womöglich wird hier versucht, den sperrigen V.18 besser in den Abschnitt zu integrieren, der in V.16–17 Sklavenregelungen enthält, und bei einem entsprechenden Verständnis von *ḵalab* auch in V.19 vom Verkaufspreis eines Sklaven handelt.<sup>747</sup>

Es ist nicht zu übersehen, dass jede dieser Targum-Versionen die *q̄dešôt* und *q̄dešîm* auf verschiedene Weise in einen Zusammenhang möglicher sexueller Beziehungen stellt, die geächtet und verboten werden, weil sie ausserhalb der moralischen Norm stehen, sei es des Hauses, der Stadt, einer bestehenden Ehe oder der gesellschaftlichen Klasse. So bezeugen sie bei allen Unterschieden im Detail ein pejoratives Verständnis der *Qedeschen* in der rabbinischen Literatur.

#### *Zusammenfassung*

Die Problematik des Verständnisses der in Dtn 23,18 genannten *Qedeschen* beiderlei Geschlechts ist mit Fragen des diachronen Gewachsenseins der deuteronomischen Rechtssammlung verknüpft. Aufgrund sprachlicher Merkmale ist es wahrscheinlich, dass V.18 als Einzelsatz erst sekundär in seinen jetzigen Kontext eingeflochten wurde. Für sich genommen bietet er keinen Aufschluss darüber, was eine *q̄dešāh* oder ein *qādeš* ist, sondern enthält einzig die Aussage, dass Israelitinnen und Israeliten nicht zu solchen gehören sollen. Dies ähnelt der Grundaussage aus den entsprechenden Versen der Königebücher, nach denen *Qedeschen* in Juda unerwünscht sind. Nur die Nennung auch der Femininform geht darüber hinaus.

Zwar hebt ein Numeruswechsel den Vers deutlich von seinem Umfeld ab, doch bindet ihn die Gemeinsamkeit geschlechtsspezifischer Differenzierung an seinen Folgevers V.19. So ist V.18 synchron Bestandteil der vorliegenden Textsammlung von Dtn 23. Hierbei wirkt die Verbindung zur vorangehenden Sklavenverordnung eher zufällig, scheint jedoch im Targum Onqelos berücksichtigt. Allerdings zeugt der Anschluss von V.19 von einer Verknüpfung der *Qedeschen* mit dem Stichwort Hurerei durch ein Lexem der Wurzel *ḵnh* / זנה. Es ist daher anzunehmen, dass die Einfügung von V.18 gerade an dieser Stelle durch einen entsprechenden Bedeutungswandel der Femininform *q̄dešāh* bedingt ist.

Die Übersetzungen der LXX und der Targumliteratur spiegeln zwar eine deutliche Unsicherheit gegenüber der *Qedeschen*-Begrifflichkeit wider, unterstützen aber durch ihre Wortwahl ein pejoratives Verständnis, das nicht nur die *q̄dešāh*, sondern auch den maskulinen *qādeš* in anrühige Gesellschaft stellt und mit Hurerei in Verbindung bringt.

<sup>747</sup> S.o. Abschnitt „Zur Verknüpfung von V.18 und V.19“.

## 4.3.2. Hos 4,14

Das Hoseabuch ist (neben Gen 38,21f.) eine der beiden biblischen Stellen, die ausschliesslich feminine *qds*-Formen belegen. Zudem handelt es sich um den einzigen eindeutigen Beleg dieser Vokabel innerhalb der prophetischen Literatur. Selbst wenn mit Hos 12,1\* eine weitere *Qedeschen*-Stelle im *Corpus Propheticum* angenommen wird, bleibt der Gebrauch auf das Hoseabuch beschränkt.<sup>748</sup> Diese Singularität sticht hervor, wenn man bedenkt, dass viele Propheten nicht an deftig-heftigen Vergleichen des Abfalls von JHWH mit *Hurerei* sparen, ausser Hosea jedoch keine Bezüge zu den *Qedeschen* herstellen, sondern zu jenen gänzlich schweigen.<sup>749</sup>

Im Aufbau des Hoseabuchs findet sich der Vers im mittleren Hauptteil Hos 4–11, der literarisch von der Einleitung Hos 1–3 und den letzten Kapiteln Hos 12–14 als eigenständiger Block unterschieden werden kann. Diese Dreiteilung von Hos, die trotz übergreifender Kompositionsmerkmale und inhaltlicher Verbundenheit das historische Wachstum widerspiegelt, ist im vorliegenden Buch durch Gliederungssignale und thematische Verschiebungen sichtbar.<sup>750</sup> Nach gängiger Forschungsmeinung bilden die Kapitel 4–11 den Kern des Buches und stehen in unmittelbarer Tradition zur historischen Gestalt Hosea. Dieser wirkte im Nordreich in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts bis zum Untergang Israels 722 v.Chr. Die ersten Sammlungen seiner Worte sind wahrscheinlich wenig später in Juda entstanden.<sup>751</sup> Der zweite Block prophetischer Worte, 12–14, stimmt im Aussagekern mit dem Mittelteil überein, ist jedoch in eigenem Stil mit Schwerpunkt auf Typologisierung der Nordreichväter Jakob und Ephraim verfasst, weswegen ein ähnlicher, jedoch in sich selbständiger Entstehungskontext wahrscheinlich ist.<sup>752</sup> Die einleitenden Kapitel 1–3 fallen durch ihr eigenständiges literarisches und motivisches Gepräge auf, in welchem die Beziehung bzw. Ehe Hoseas mit einer „hurerischen Frau“ (*‘ešet ʔnūnīm* / *אִשֶּׁת זְנוּנִים*) als zeichenhafte Entsprechung für das Verhältnis zwischen JHWH und Israel entworfen wird. Entgegen der älteren Annahme, es handle sich hier um biographisch verwertbare Angaben über die Person Hoseas, wird in jüngerer Zeit der metaphorische Charakter dieser Einleitung betont und eine exilische oder nachexilische Entstehung angenommen.<sup>753</sup>

<sup>748</sup> Zu Hos 12,1\* s.o. 4.1.2. Abschnitt „Ein mutmasslicher Beleg“.

<sup>749</sup> „Hurerei“ wird mit diversen Formen der Wurzel *ʔnb* / *זנה* bezeichnet; zur Verwendung in prophetischen Texten s.u. 5.1.2.

<sup>750</sup> Vgl. Zenger, Einleitung (2001), 472ff.

<sup>751</sup> Vgl. Zenger, Einleitung (2001), 476. In diesem Zusammenhang ist gerne von „Schülern“ die Rede, die die Position Hoseas und seine Aussagen gesammelt und verschriftlicht haben. Vgl. Jeremias, ATD 24/1 (1983), 18.

<sup>752</sup> Vgl. Wolff, BK XIV/1 (1965), XXVf.; Jeremias, ATD 24/1 (1983), 18.

<sup>753</sup> Vgl. Zenger, Einleitung (2001), 476. Zu diesen einleitenden Kapiteln und ihren „Figurationen des Weiblichen“, vgl. die gleichnamige Habilitationsschrift von Wacker (1996) und s.u. den Abschnitt „Das Hurerei-Motiv im Hoseabuch“.

Für die folgende Exegese von Hos 4,14 bietet sich zunächst eine auf den Vers und seinen Kontext gerichtete Analyse an. Erst anschliessend soll sich der Blick auf das Ganze weiten, um die Einbindung der *Qedeschen*-Aussage und des Hurerei-Motivs im synchronen Buchverlauf zu betrachten. Wiederum wird die griechische und aramäische Überlieferung zu Verständnismöglichkeiten des *qdš*-Lexems befragt.

*Der Vers in Hos 4*

Hos 4,14

לֹא־אֶפְקֹד עַל־בְּנוֹתֵיכֶם כִּי תִזְנֶינָה וְעַל־כָּלֹתֵיכֶם כִּי תִנְאֲפָנָה  
כִּי־הֵם עִם־הַזֹּנוֹת יִפְרְדּוּ וְעִם־הַקְּדָשׁוֹת יִזְבְּחוּ  
וְעַם לֹא־יָבִין יִלְבֹּט:

*Ich werde nicht eure Töchter heimsuchen, weil sie huren, und eure Schwiegertöchter, weil sie Ehebruch begehen;*

*denn sie (m.Pl.) gehen mit den Huren beiseite und opfern mit den q'dešôt;  
und ein Volk, das nicht an Einsicht gewinnt, kommt zu Fall.*

Die Angaben des textkritischen Apparats von BHS beschränken sich auf Annahmen, die die Sperrigkeit des Verses beheben helfen wollen. So wird angemerkt, der erste Versteil sei bis תִנְאֲפָנָה möglicherweise ergänzt. Für die Suffigierung der Töchter und Schwiegertöchter werden anstelle der Suffixe in der 2. Person maskulin Plural (יֵכֶם) zur Abgleichung mit dem Fortgang diejenigen der 3. Person (יֵהֶם) vorgeschlagen. Jedoch wird dieser Vorschlag nicht durch die erhaltene Überlieferung zur Stelle gestützt, auch nicht durch diejenige auf den Qumranfragmenten 4QXII<sup>c</sup> und 4QXII<sup>g</sup>.<sup>754</sup>

Die Form יִפְרְדּוּ ist in der vorliegenden Vokalisierung als Piel sonst nicht belegt, denkbar ist eine Vokalisierung im Niphal, die auf den Konsonantenbestand keinen Einfluss nimmt.

Der Vers enthält den Vorwurf, dass Israeliten mit Huren (זֹנוֹת / *zonôt*) abseits gehen und mit weiblichen *Qedeschen* (קְדָשׁוֹת / *q'dešôt*) opfern würden. In Form eines *Parallelismus membrorum* setzt er das Huren und Opfern miteinander in Beziehung. Die Stichworte Hurerei und Opfer gehören zu den Themen des gesamten umgebenden Abschnitts.

Hos 4 eröffnet mit einem Imperativ Plural (שִׁמְעוּ / *šim'u*, hört) samt Angabe der Adressaten (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל / *b'ne jisra'el* [Söhne Israels]) eine Anklage, die als Wort JHWHs (דְּבַר יְהוָה / *d'bar jhwh*) benannt wird und als Rechtsstreit (רִיב / *riḇ*)<sup>755</sup> geführt werden soll. Stilistisch und inhaltlich setzt sich dieser Kapitelfanfang deutlich von den vorhergehenden Sätzen ab, die deskriptiv in auktorialem Stil eine künftige Rückkehr Israels zu JHWH erzählen (vgl. Hos 3,4–5).

Nach einer Aufzählung von allgemeiner Treulosigkeit und ethischen Verfehlungen (Hos 4,1–3) werden im Singular Vertreter der religiösen Autoritäten fokussiert, und

<sup>754</sup> 4QXII<sup>c</sup> enthält barocke Formen der Suffixe mit Schluss-He, jedoch fehlt gerade die Information zu כ oder ה (vgl. DJD XV, 240); 4QXII<sup>g</sup> bietet nur den Versanfang (vgl. a.a.O. 279).

<sup>755</sup> Der Rechtsstreit ist ein Leitmotiv, das alle drei Teile des Hoseabuchs durchdringt und möglicherweise deuteronomistisch geprägt ist. Vgl. Zenger, Einleitung (2001), 475.

zwar ein Priester (*kohen* / כֹּהֵן; V.4.6.9) und ein Prophet (*nābî* / נָבִיא; V.5). Ihnen wird vorgeworfen, das Volk von der Erkenntnis (*da'at* / דַּעַת) abzuhalten und somit für dessen Sünden verantwortlich zu sein, ja davon zu profitieren (V.6–9).

Ab V.10 wird das Kapitel mit *ṣnh*-Formen von der Hurerei-Terminologie dominiert. Diese erscheint in Gestalt finiter Verbformen der Wurzel *ṣnh* / זָנָה (huren) in V.10.12.13.14.18, des Nomens *ṣnūt* / זָנוּת (Hurerei, Untreue) in V.11, des Nomens *ṣnūnīm* / זָנוּנִים (Hurerei, Untreue) in einer Constructusverbindung mit *rūah* / רוּחַ (Geist) in V.12 und der Bezeichnung *ṣnāh* / זֹנָה (Hure) in V.14. Der Vorwurf der Hurerei ist verbunden mit dem der Völlerei und Zecherei (V.10.11.18) sowie dem kultischen Fehlverhalten (V.12.13.14.17). Das abgefallene Volk wird mit Israel bzw. Ephraim beim Namen genannt (V.15.16.17). Zuletzt wird als Strafspruch des Rechtsfalls Schande und Zerstörung angedroht (V.18.19). Damit endet die gesamte Passage, und der anschliessende Vers Hos 5,1 markiert mit einer Kette von drei Imperativen im Plural mit zugehörigen Adressatenangaben den Beginn eines neuen Abschnitts.<sup>756</sup>

Die skizzierte Passage von Hos 4 ist durch einen häufigen Wechsel von Person und Numerus gezeichnet. Die Sprechrichtung wechselt, wenn als imaginiertes Gegenüber einmal das ganze Volk im Plural (V.1) oder im Singular (V.9.15–17), einmal die Priesterschaft im Singular (V.4–6.9.17[?]) oder Plural (V.7–8) angesprochen wird. Daneben finden sich zahlreiche nicht-spezifizierte Pluralformen in V.10–14.18–19, deren implizite Subjekte sowohl die Priester als auch das gesamte Volk<sup>757</sup> sein können. Es scheint, als sei die Unbestimmtheit und Verwechselbarkeit vom Text her intendiert, der die Verfehlungen des Volkes auf die Nachlässigkeit und Verfehlungen der Priesterschaft zurückführt und beide gemeinsam anklagt. So werden die Verantwortlichen benannt, ohne das Volk dadurch zu ent-schuldigen.<sup>758</sup>

Der Hurerei-Gedanke wird erstmalig ab V.10 entfaltet. Zunächst kann Hurerei in V.10–11 neben Essen und Trinken noch wörtlich genommen werden. In V.12 jedoch wird das Stichwort in seiner Funktion als Bildspender charakterisiert, indem die beiden abstrakten Konstrukte „hurerischer Geist“ (*rūah ṣnūnīm* / רוּחַ זָנוּנִים) und „Weghuren von Gott“ (*ṣnh mittahat 'əlohîm* / \*זָנָה מִתַּחַת אֱלֹהִים)<sup>759</sup> eingeführt

<sup>756</sup> Hos 5,1: [...] שְׁמַעוּ-זאת הַכֹּהֲנִים וְהַקְשִׁיבוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל וּבֵית הַמֶּלֶךְ הָאֲזִינוּ  
Hört dies, ihr Priester, und merkt auf, [ihr vom] Haus Israel, und [ihr vom] Haus des Königs, spitzt die Ohren [...].

<sup>757</sup> Pluralisch gemäss V.1 im Sinne von „Söhne Israels“ gefasst.

<sup>758</sup> Jeremias, ATD 24/1 (1983), 64ff., unterteilt den Gedankengang von Hos 4 folgendermassen: V.1–3 als programmatische Eröffnung (für den gesamten Teil Hos 4–11), V.4–10 als Aufweis der Schuld der Priester, V.11–15 als Aufweis der Mitschuld des Volkes und V.16–19 als distanzierteren Schlussteil, der den Starrsinn Israels betont.

<sup>759</sup> Der Stern \* signalisiert die Standardisierung der Formel im Infinitiv; die Verbindung von *ṣnh* / זָנָה (huren) mit anschliessender Präposition plus Name einer Gottheit ist in unterschiedlichen Spielarten weit über das Hoseabuch hinaus als Umschreibung für die Gefolgschaft gegenüber einer (falschen) Gottheit bzw. als Abfall von JHWH bekannt; s.u. 5.1.

werden. Damit ist die *znh*-Begrifflichkeit auf eine abstrakte Ebene gehoben und durch die Kompositionselemente *rûah* und *'alohîm* in einen religiösen Kontext gestellt. In diesen Komplex von *znh*-Aussagen ist nun die Nennung des determinierten Plurals *q'dešôt* eingewoben und in der Struktur des *Parallelismus membrorum* mit dem Hurerei-Vorwurf verbunden. Dies erfolgt an einer Stelle, an der die Zuordnung zu konkreten Subjekten in der Schwebe bleibt.

#### *Der Vers als Argument*

Die Einbindung von V.14 zeigt ihn in seiner komplexen Struktur als Teil einer Argumentation, die sich um Hurerei und kultische Verfehlungen dreht und dabei die *znh*-Begrifflichkeit auch metaphorisch verwendet. Die komplizierte syntaktische Struktur des Verses ist durch einen mehrfachen Subjekt- und Numeruswechsel gekennzeichnet. Für die folgende sprachliche Analyse werden die drei Zeilen als Versteile a, b und c unterschieden.

#### Hos 4,14

a    לֹא־אֶפְקֹד עַל־בָּנוֹתֵיכֶם כִּי תִזְנֶינָה וְעַל־כָּלֹותֵיכֶם כִּי תִנְאַפְנָה  
b    כִּי־הֵם עִם־הַזֹּנוֹת יִפְרְדּוּ וְעִם־הַקְּדָשׁוֹת יִזְבְּחוּ  
c    וְעַם לֹא־יָבִין יִלְבֹּט:

- a    *Ich werde nicht eure Töchter heimsuchen, weil sie huren, und eure Schwiegertöchter, weil sie Ehebruch begehen;*  
b    *denn sie (m.Pl.) gehen mit den Huren beiseite und opfern mit den q'dešôt;*  
c    *und ein Volk, das nicht an Einsicht gewinnt, kommt zu Fall.*

**V.14a** eröffnet als Ich-Rede in der 1. Person Singular und wendet sich an ein maskulines Gegenüber in der 2. Person Plural, das in der Suffigierung von *banôt* / בָּנוֹת (Töchter) und *kallôt* / כָּלוֹת (Schwiegertöchter)<sup>760</sup> erkennbar wird. Durch die Präposition *'al* / עַל werden die beiden femininen Pluralgrößen als Objekte gekennzeichnet. Inhaltlich ist von der Verschonung der Töchter und Schwiegertöchter der angesprochenen Männer die Rede. Ihre Verfehlungen werden jeweils mit der Präposition *kî* / כִּי eingeführt.

**V.14b** beginnt mit derselben Präposition, setzt jedoch nicht die vorherige Kette fort, sondern markiert mit dem anschliessenden Personalpronomen *hem* / הֵם (sie, 3.m.Pl.) eine Änderung von Sprech- und Aussagerichtung. Damit separiert das *kî* / כִּי die nicht näher bezeichneten Männer von den vorhergehenden weiblichen Größen und kann bezogen auf die Negation von V.14a im Sinne von „sondern“ verstanden werden („nicht die Töchter [...], sondern sie [...]"). Direkte Adressaten des Textes werden nicht mehr explizit angesprochen, vielmehr wird nun etwas über

<sup>760</sup> Möglich ist auch die Übersetzung „eure Bräute“. Da die *kallôt* jedoch gemeinsam mit den *banôt* genannt werden, also auf derselben Generationsebene stehen, ist der Bedeutung „Schwiegertöchter“ der Vorzug gegeben.

Dritte ausgesagt, die aufgrund ihres Geschlechts nicht mit den in V.14a genannten Frauen identisch sind. Objekte sind wiederum zwei feminine Pluralgrößen, die *ḡonôt* / זנות (Huren) und die *q̄dešôt* / קדשות (weibliche Qedeschen), hier mit der Präposition *‘im* / עם versehen und anstelle eines Suffixes mit dem Artikel determiniert. Inhaltlich wird der Vorwurf erhoben, zu huren und mit den *q̄dešôt* zu opfern.

**V.14c** ist ein kurzer Einzelsatz, der durch die Kopula *w* / ו parataktisch lose an das Vorhergehende anschliesst. Subjekt ist der undeterminierte Singular *‘am* / עם (Volk). Sprechrichtung wie auch die unmittelbare Verbindung zu den Versteilen a und b sind unklar.

Das eher unverbunden, ja zufällig wirkende Nebeneinander der Versteile a, b und c gewinnt dann an Profil, wenn es als Bestandteil einer chiastisch strukturierten Aussagekette V.12–14 erkannt wird.<sup>761</sup> Den äusseren Rand bilden jeweils Aussagen über das irrende, uneinsichtige Volk (V.12/V.14c). Der Irrweg, auf dem es sich befindet, wird als Hurerei und falsche Opferpraktiken bezeichnet (V.13a/V.14b). Dies wird schliesslich durch die doppelte Aussage über die Unzucht der Töchter und Schwiegertöchter im Zentrum verdeutlicht (V.13b/V.14a). So ergibt sich unter Hervorhebung der Stichworte „Volk“, „opfern“ und „huren“ folgende Struktur:

*Mein Volk befragt sein Holz, und sein Stab soll ihm antworten.* A  
*Denn der hurerische Geist hat die Führung, und sie huren von ihrem Gott weg.*

*Auf den Gipfeln der Berge opfern sie, und auf den Hügeln räuchern sie,* B  
*unter Eiche, Pappel<sup>762</sup> und Terebinthe, weil ihr Schatten gut ist.*

*Deswegen huren eure Töchter, und eure Schwiegertöchter begehen* C  
*Ehebruch.*

*Ich werde nicht eure Töchter heimsuchen, weil sie huren, und eure* C'  
*Schwiegertöchter, weil sie Ehebruch begehen*

*denn sie [selbst] gehen mit den Huren beiseite und opfern mit den q̄dešôt;* B'

*und ein Volk, das nicht an Einsicht gewinnt, kommt zu Fall.* A'

<sup>761</sup> Die Abgrenzung ergibt sich einerseits durch das Stichwort *‘am* / עם (Volk) zu Beginn und Ende. Andererseits erfolgt nach hinten in V.15 ein deutlicher Wechsel der Aussagerichtung, welcher durch das Personalpronomen *‘attāh* / אתה (du) sowie die namentliche Nennung Israels markiert ist. Hierbei handelt es sich wahrscheinlich um eine Interpolation der späteren jüdischen Bearbeitung des Hoseabuchs.

Die Hineinnahme von V.11 in die chiastische Struktur, wie sie Jeremias, ATD 24/1 (1983), 68, vornimmt, ist m.E. vom Text her nicht gegeben. Rahmung und Kernaussage des Chiasmus bleiben aber auch dann gleich, vgl. a.a.O.

Wacker, Figurationen (1996), 154, sieht in V.12c–13c „drei ringförmig ineinandergeschachtelte Zweizeiler[n]“ über kultische Praktiken, denen mit 13d–14e eine dritte Einheit folgt, die weibliche sexuelle Aktivität in den Blick nimmt.

<sup>762</sup> Die Bedeutung von *libnāh* / לבנה ist unsicher; möglicherweise handelt es sich um die Storaxstaude. Die Übersetzung „Pappel“ lehnt sich an LXX und Aquila an.



*Die rhetorische Strategie*

Neben dem Leitmotiv der Hurerei und den offensichtlichen Dopplungen in C und C' prägen die Stichworte 'am / עַם (Volk) in A und A' sowie *zəbh* / זָבַח (opfern) in B und B' die Struktur dieses Abschnitts. Anhand dieser Wörter und weiterer inhaltlicher Bezüge wird eine rhetorische Strategie sichtbar, die die kultisch-religiösen Handlungen des Volkes als Verirrung und hurerische Entfernung von JHWH geisselt und dabei mit dem Wechsel zwischen bildhafter Sprache und Realitätsbezügen spielt. Wird Hurerei in den Versen zuvor noch als Ausschweifung neben Essen (V.10) und Trinken (V.11) gestellt, wird sie in V.12 mit der Rede vom „hurerischen Geist“ (*rūḥ zənūnīm* / רוּחַ זְנוּנִים) und dem „Weghuren von Gott“ (*zənh mittahat 'əloḥīm* / \*זָנָה מִתַּחַת אֱלֹהִים) eindeutig metaphorisch für eine falsche religiöse Orientierung verwendet. In diesem Sinne wird sie im selben Vers durch die begründende Präposition *kī* / כִּי auf den Umgang mit „Holz“ (*'eṣ* / עֵץ) und „Stab“ (*maqṣel* / מַקֵּל) bezogen (A).<sup>763</sup> Es folgt die Aufzählung weiterer Kulthandlungen, in denen sich das „Weghuren“ manifestiert, nämlich Opfern und Räuchern an Orten, die nach dem Verständnis des Textes keine rechten, d.h. JHWH-gemässen Kultplätze sind (B). Im Mittel- und Wendepunkt des Chiasmus steht eine Aussage, bei der Bildsprache und Realitätsbeschreibung nicht eindeutig voneinander unterschieden werden können. Hier ist nicht mehr von falschem Kult oder der Abwendung von JHWH die Rede, sondern es werden die Töchter und Schwiegertöchter der Angesprochenen der Hurerei und des Ehebruchs bezichtigt (C). Deren Handeln wird durch die Präposition *'al ken* / עַל-כֵּן (deshalb) in unmittelbaren Zusammenhang zum Vorhergehenden gestellt.<sup>764</sup>

Die Nennung der nächsten Generation entspricht der soziologisch auffächernden Bewegung des Kapitels von offiziellen Verantwortlichen (Priestern) über die Verantwortlichkeit der von den Priestern abhängigen Volksangehörigen (m.Pl.) hin zu solchen, die ihrerseits von diesen abhängig sind, weil sie ihnen gesellschaftlich und familiär zu- bzw. untergeordnet sind (Töchter, Schwiegertöchter). An diesen soziologischen Strukturen orientiert erfolgt innerhalb der chiastischen Struktur eine Konkretisierung von der amorphen Grösse Volk über die nicht näher charakterisierte maskuline Pluralgruppe hin zu den in ihren familiären Strukturen konkret gezeichneten Frauen. Der Text spitzt sich also auf die Aussage über die Tochtergeneration zu, welche auf doppeldeutige Weise Untreue thematisiert und sowohl die Hurerei-Metaphorik (religiöse Untreue) als auch die Möglichkeit eines realistischen Verständnisses (sexuelle Untreue) nutzt. In beiden Fällen fällt der Vorwurf auf die Vätergeneration zurück: Wird C/C' metaphorisch interpretiert, d.h. das Motiv der Hurerei dient als Bild für kultische Fehlritte, wäre ausgesagt, dass die Nachkommen in den falschen Kulte gross werden und diese beibehalten, also das als hurerisch umschriebene religiöse Verhalten der Vätergeneration fortsetzen. Wird C/C' konkret verstanden, fokussiert es ein moralisches Fehlverhalten der

<sup>763</sup> Gemeinsam mit „Hurerei“ und „Ehebruch“ wird „Stein und Holz“ auch in Jer 3,9 genannt.

<sup>764</sup> Vgl. auch Jeremias, ATD 24/1 (1983), 62.

Töchtergeneration, das als direkte Folge des kultischen Fehlverhaltens ihrer Väter erklärt wird.

Doch die Pointe der Aussage liegt nicht in der Frage, ob die jungen Frauen kultische oder moralische Vergehen begehen, sondern in der plötzlichen Wende durch die Negation einer göttlichen Ahndung ihrer Handlungen, wodurch die Töchter und Schwiegertöchter an Aufmerksamkeit verlieren (C'). Rhetorisch einzigartig steuert der Text also auf eine regelrechte Verkörperung der Hurerei in konkret vorstellbaren Frauen hin und treibt somit die eigene Metaphorik auf die Spitze. Mit diesem Mittel ruft die Abscheulichkeit des Beziehungsbruches in der moralischen Empörung der (männlichen) Rezipienten Resonanz hervor. Zugleich wendet sich der Fokus mit der Verschönerung von Töchtern und Schwiegertöchtern wieder abrupt den Verfehlungen der (angesprochenen) Vätergeneration zu und wirft die Empörung auf diese selbst zurück (B'). Hierbei bleiben die moralische und die kultische Ebene absichtsvoll verbunden, wenn der Umgang mit Huren parallel zu dem Opfern mit *Qedeschen* gesetzt wird. Damit wird der Übergang von der starken Konkretisierung des Hurerei-Motivs in den Töchtern und Schwiegertöchtern zurück in die abstrakte Bildebene vollzogen. Die Hurerei, die letztlich heimgesucht werden soll, ist das falsche Opfern. Schliesslich wird die Einsichtslosigkeit des Volkes notiert, das trotz bzw. gerade wegen seiner Orientierung an Holz und Stab (A) orientierungslos bleibt und zu Fall kommt (A').

Die in Kommentaren zur Stelle verbreitete Annahme, bei den Aktivitäten der *banôt* / בנות und *kallôt* / כלות handle es sich um Initiationsriten und Jungfräulichkeitsopfer, basiert einerseits darauf, dass mit *kallāh* / כלה auch die unverheiratete Braut bezeichnet werden kann,<sup>765</sup> andererseits auf der Rezeption des Babylonischen Logos von Herodot (Hdt. I 199).<sup>766</sup> Jedoch ist im Text nicht von Initiation die Rede, sondern vom Huren (*ḡnh* / זנה Qal PK 3.f.Pl.) und Ehe brechen (*n'p* / נאף, Piel PK 3.f.Pl.)<sup>767</sup>; auch erscheinen in der LXX zur Stelle die beiden profanen griechischen Entsprechungen πορνεύω und μοιχεύω und keine Fachausdrücke für Initiation.<sup>768</sup> Nicht zuletzt aufgrund der erkennbaren Bedeutung des Hurerei-Motivs in der vorliegenden rhetorischen Strategie können die Hypothesen von Initiation oder Jungfräulichkeitsopfer als zu spekulativ ausgeschlossen werden.

<sup>765</sup> Vgl. Rost, Erwägungen (1950), 453. Der von mir verwendete Begriff „Schwiegertochter“ betont den Generationsaspekt des Wortes. Die Bedeutung „Schwiegertochter“ für *kallāh* / כלה eröffnet zudem intertextuelle Bezüge nicht nur zum Hurerei-Vorwurf gegen Tamar, der Schwiebertochter Judas (vgl. v.a. Gen 38,24), sondern auch zur Anklage des moralischen Verfalls Jerusalems in Ez 22, bes. V.11, einer Aufzählung von ehebrecherischen Handlungen, die u.a. den Missbrauch der eigenen Schwiebertochter nennt.

<sup>766</sup> Vgl. z.B. Wolff, BK XIV/1 (1965), 108f. mit ausführlichem, offensichtlich unkritisch für bare Münze gehaltenem Herodotzitat; vgl. auch Jeremias, ATD 24/1 (1983), 71. Zur Frage der historischen Verwertbarkeit von Hdt. I 199 s.o. 2.1.1.

<sup>767</sup> Vgl. ThWAT V, 123–129; *n'p* / נאף (ehebrechen) begleitet nicht nur in Hos 4,13f. die Wurzel *ḡnh* / זנה (huren), s.u. 5.1.2.

<sup>768</sup> Kultische Initiation wird z.B. mit τελίσκω bezeichnet; s.o. 4.3.1. Abschnitt „Frühe Übersetzungen“. Zu Hos 4,14 in der LXX s.u. Abschnitt „Frühe Übersetzungen“.

Die Rhetorik des Abschnittes zeichnet sich durch einen Wechsel des Abstraktionsgrades aus. So weisen die Teile A und A' einen hohen Abstraktionsgrad auf. In den Teilen B und B' werden kultische Verfehlungen thematisiert, die in metaphorischer Weise als Hurerei aufgefasst werden. In den Teilen C und C' ist sodann die höchst mögliche Konkretion der Hurerei-Begrifflichkeit erreicht. Das *zmb*-Vokabular, das zur bildhaften Beschreibung der Beziehungsverletzung durch eine falsche Religionspraxis dient, findet sich im Kern auf das Verhalten von als „eure Töchter“ und „eure Schwiegertöchter“ realistisch gezeichnete Frauen angewendet. Aufgrund dieser Genderwahl verschwimmt bezüglich des unzüchtigen und beziehungsbrecherischen Verhaltens die Grenze zwischen Bild und Realität.<sup>769</sup> Hierin unterscheidet sich die Hoseastelle deutlich von anderen prophetischen Hurerei-Texten wie z.B. Ez 16. Dort bleibt bei den literarisch weiblich gefassten Gestalten Jerusalem und Samaria, die in den Augen eines männlich konzipierten JHWHs „huren“, die Abstraktheit der Aussagen und die Bildebene stets bewusst.<sup>770</sup> Die bei Hosea einzigartige Konkretisierung der Hurerei-Metaphorik in weiblichen Größen dient jedoch gerade nicht einer Distanzierung der männlichen Adressaten von dem Vorwurf der Hurerei. Dies macht die Wende von C zu C' deutlich, die sich von den Frauenfiguren abwendet und auf die Bildebene zurücklenkt. Führt also einerseits das gendermarkierte Bild der Hurerei dazu, dass die menschliche Seite feminisiert wird, macht andererseits der Perspektivenwechsel von V.14 deutlich, dass die eigentlich Hurenden nicht die genannten Frauen, sondern die männlichen Adressaten des Textes sind.<sup>771</sup>

Innerhalb dieser rhetorischen Strategie erweist sich der festgestellte Wechsel von Sprechrichtung und Numerus als nicht zufällig: Die abstrakten Rahmentexte A/A' sind auktorial formuliert, es herrscht die 3. Person Singular vor. Die Texte B/B' zum kultischen Fehlverhalten sind in der 3. Person Plural gehalten, welche als indirekte Adressatenschaft gelten kann. Die mittleren Texte C/C' verfallen in die 2. Person Plural und unterstreichen damit den Eindruck höchster Konkretion. Also bewegt sich die Sprechrichtung in den Teilen A–C auf die direkte Anrede hin und entfernt sich in C'–A' sukzessive wieder davon. So macht die vorgelegte linguistisch-literarische Analyse die planvolle Komposition des Abschnittes sichtbar.

---

<sup>769</sup> In der alttestamentlichen Welt und nicht nur dort ist Ehebruch v.a. ein weibliches Delikt (vgl. Friedl, Polygynie [2000]). Wie oben aufgeführt betrifft der Vorwurf der Hurerei hauptsächlich die Integrität von Frauen; s.o. 3.1.2., bes. die Ausführungen zu Pheterson, Huren-Stigma (1990), in Abschnitt „Übertragene Bedeutung“.

<sup>770</sup> Vgl. Stark, Solidarität (2004).

<sup>771</sup> Vgl. auch Bird, 'To play the Harlot' (1997/1989), 236. Ein maskulines Pendant mit ähnlich rhetorisch planvollem Ineinander von Konkretion und Abstraktion liegt in Jer 5,7–9 vor. Hier wird ebenfalls der Vorwurf der religiösen Treulosigkeit mit dem von Ehebruch und Hurerei verbunden, wobei die Bezichtigten als Söhne männlich kodiert und mit brünstigen Hengsten verglichen werden. Die *Qedeschen*-Begrifflichkeit fehlt bei Jer vollständig.

*Die Qedeschen in V.14*

Im Anschluss an die ausführliche Strukturanalyse des gesamten Abschnitts sei nun nach den in V.14b erwähnten *q<sup>e</sup>dešôt* gefragt. Sie erscheinen als Teil eines Stichos, der das Beiseitegehen mit Huren mit dem Opfern mit *Qedeschen* parallelisiert. Als Glieder des Parallelismus werden einerseits *zonôt* / זנות (Huren) und *q<sup>e</sup>dešôt* / קדשות (weibliche *Qedeschen*) einander zugeordnet und andererseits mit den Handlungen *prđ* / פרד (beiseite gehen) und *z<sup>h</sup>b<sup>h</sup>* / זבח (opfern) kombiniert. Dies bedeutet, dass die Tätigkeit, die unmittelbar mit den *Qedeschen* in Zusammenhang gebracht wird, nicht sexuelle Handlungen beschreibt, sondern mit einem Fachausdruck als das Darbringen von Schlachtopfern bezeichnet wird. Der Stichos realisiert mithilfe des Parallelismus die Hurerei-Metaphorik, wenn er Kulthandlungen mit hurerischen Handlungen vergleicht.<sup>772</sup> Dies jedoch nicht, weil die Kulthandlungen in sexuellen Tätigkeiten bestünden – so die gängige Annahme zur Kultprostitution –, sondern weil sie als hurerischer Beziehungsbruch gegenüber JHWH gezeisselt werden.

Die Beziehung zwischen den verschiedenen Teilen des Abschnittes V.12–14 und das Verständnis der *q<sup>e</sup>dešôt* in V.14b basiert auf dem metaphorischen Gehalt der *z<sup>h</sup>b<sup>h</sup>*-Begrifflichkeit. Wird der vom Text gesetzte Rahmen verlassen, drohen Über- oder Fehlinterpretationen.

Das Beispiel einer Eiselese bietet folgender Abschnitt aus dem Kommentar von Jeremias: „Vehement entschuldigt er [der Text bzw. Hosea; CS] das Tun der irregeleiteten Mädchen, so gewiß er es als ‚Unzucht‘ und ‚Ehebruch‘ brandmarkt, um die eigentlichen Schuldigen zu benennen: Es sind Priester, die mit den beruflichen Tempeldirnen (die im Zweistromland in einer Fülle unterschiedlicher Klassen belegt sind) sich absondern [...], um als Repräsentanten des Himmelsgottes im kultsymbolischen Akt die Dirnen als Repräsentantinnen der Muttergöttin Erde zu umarmen.“<sup>773</sup>

Wacker vertritt aufgrund ihrer Schwerpunktsetzung auf die Thematik von Sexualität und deren Geschlechtskodierung die Ansicht, dass die Huren und *Qedeschen* von den Töchtern und Schwiegertöchtern zu unterscheiden seien, auch weil sie hinsichtlich ihrer Sexualität aus dem patriarchalen Kontrollsystem herausfielen.<sup>774</sup>

Äußerst differenziert ist die ausführliche Anmerkung zum Terminus *q<sup>e</sup>dešāh* bei Macintosh, der damit rechnet, dass im Hebräischen diese Bezeichnung von Kultfunktionärinnen auch als Euphemismus für Prostituierte in Frage kommen könne, dann aber nicht im Sinne von Kultprostitution nach traditionellem Muster (Heilige Hochzeit, Fruchtbarkeitskult etc.), sondern als Anzeichen des Missbrauchs von ausgelassenen Festlichkeiten zur sexuellen Zügellosigkeit.<sup>775</sup>

Ist von hurerischem Beiseitegehen und kultischem Opfern die Rede, werden mit den Huren wie auch mit den *Qedeschen* jeweils konkrete Fachpersonen für diese

<sup>772</sup> Vgl. auch Schäfer-Bossert, Genesis 38 (1997), 82.

<sup>773</sup> Jeremias, ATD 24/1 (1983), 71. Zum Hintergrund der hier zugrunde liegenden Annahmen wie der „Fülle unterschiedlicher Klassen“ von Kultprostituierten in Mesopotamien oder des imitierten *Hieros Gamos* von Himmelsgott und Erdgöttin s.o. 3.2. Warum Jeremias, der die Wendungen von V.14b (*prđ* / פרד [beiseite gehen] und *z<sup>h</sup>b<sup>h</sup>* / זבח [opfern]) so eindeutig beschreibt, die Worte „Unzucht“ und „Ehebruch“ aus V.14a durch Anführungszeichen als eventuell uneindeutig markiert, ist unklar. Als weiteres Beispiel für die unhinterfragte Übernahme der Kultprostitutionsthese vgl. auch Wolff, BK XIV/1 (1965), 110f.

<sup>774</sup> Vgl. Wacker, Figurationen (1996), 155f.

<sup>775</sup> Vgl. Macintosh, ICC (1997), 157f. und 160.

Handlungen genannt. Sie können sogar als Personifikationen des jeweiligen Handelns gelten, das als unkorrekt, ja verabscheuenswert erscheint, einmal als moralische Verfehlung, einmal als kultische. In dieser Weise ist der Parallelismus von V.14b in den Aufbau der Passage eingebunden, wenn hier von der Konkretisierung in C/C' umgeschwenkt wird und wieder der eigentliche Empfänger des Hurereibildes in den Blick gerät, nämlich der falsche Kult. So kann der Parallelismus von V.14b als Merk- oder Kurzformel der Hurerei-Metaphorik gelten. Was hier in zwei kurzen Phrasen ausgesagt wird, ist zwei Verse zuvor ausführlich beschrieben worden. Bereits in V.12b ist von Hurerei und in V.13a von falscher Opferpraxis die Rede, weshalb V.14b wie die Miniatur dieser beiden Sätze wirkt:

V.12b–13a

*Denn der hurerische Geist hat die Führung,  
und sie huren von ihrem Gott weg.*

*Auf den Gipfeln der Berge opfern sie, und auf  
den Hügeln räuchern sie, unter Eiche, Pappel  
und Terebinthe, weil ihr Schatten gut ist.*

V.14b

*Denn sie [selbst] gehen mit den  
Huren beiseite*

*und opfern mit den q<sup>c</sup>dešôt.*

Der untersuchte Vers weist damit die in den Königebüchern zu erkennende Nähe von *Qedeschen* zu Kultpraktiken auf, die als falsche Opfer oder Kultorte wie Bäume oder Erhebungen gezeichnet werden.<sup>776</sup> Die Wahl ausschliesslich der weiblichen Form liegt in der genderspezifischen Sprache der in diesem Abschnitt bei Hosea elaborierten Hurerei-Metaphorik begründet. Die Verbindung zum Vorwurf der Hurerei ist Bestandteil dieser Metaphorik, die die *Qedeschen* als Kultakteurinnen trifft, nicht jedoch ihre konkrete Tätigkeit beschreibt.

#### „Hurerei“ im Hoseabuch

Die textorientierte Analyse von Hos 4 und besonders des unmittelbaren Kontextes von V.14 hat ergeben, dass hier ein elaborierter Umgang mit dem Stichwort der Hurerei als Bild für den Abfall von JHWH vorliegt. Die Geschlechtsgebundenheit der Bildsprache erreicht mit dem Beispiel der Töchter und Schwiegertöchter (V.13b–14a) eine Konkretisierung, die eine exakte Unterscheidung zwischen Bild und Realität untergräbt und damit die Drastik des Bildes auf die Spitze treibt. Die Ausgestaltung des Bildes der Hurerei findet sich in der Weise bei Hosea zum ersten Mal, erfährt aber auch bei anderen Propheten weitere Ausprägungen.<sup>777</sup>

Dieses Bild nutzt die Wurzel *qnh* / *qn* (huren) zur drastischen Umschreibung des Scheiterns bzw. Nichterfolgens der Verehrung von JHWH. Hierfür wird das ex-

<sup>776</sup> Die in Frage kommenden Kultpraktiken wurden im Zusammenhang der Königebücher diskutiert, s.o. 4.2.3.

<sup>777</sup> Die Ausführungen dieses Abschnitts nehmen teilweise Kapitel 5, bes. 5.1.2., vorweg, erfolgen jedoch zur weiteren Durchdringung des Hurerei-Gedankens bei Hosea bereits hier.

klusive Verhältnis zwischen JHWH und seinem Volk als Liebes- oder Ehebeziehung gefasst, deren Bruch als hurerische Untreue beschrieben wird.<sup>778</sup> Die Verwendung der Hurerei-Metaphorik geht also mit der Sprach- und Bildwelt des eheartigen Bundes einher.<sup>779</sup> Bei Hosea, der als Schöpfer dieses Bildes gelten muss, ist die Bildsprache am stärksten an der bildspendenden Welt realer Geschlechterverhältnisse orientiert. So wird die Gendermarkierung der beiden miteinander in Beziehung stehenden Grössen, Gottheit (männliche Rolle) und Volk (weibliche Rolle), in menschlichen Männern und Frauen gespiegelt. Ein Dilemma oder vielleicht die Pointe hierbei ist, dass das hörende oder lesende Zielpublikum der Texte in der androzentrischen Sprache der Bibel maskulin gefasst wird, sich aber bei der Hurerei mit einem Vorwurf konfrontiert sieht, der v.a. auf das weibliche Geschlecht zielt.<sup>780</sup> Die untersuchte Stelle setzt diese Pointe, indem sie dezidiert von den femininen Grössen der Töchter und Schwiegertöchter auf die maskulin Angesprochenen zurücklenkt (vgl. V.14a–b).

Die anderen *ḡnh*-Belege im Anschluss an Hos 4 (5,3.4; 6,10; 9,1) sind insgesamt abstrakter gehalten. So wird hier jeweils ein Volksname, also eine Kollektivgrösse, genannt (5,3 und 6,10: Ephraim; 9,1: Israel) sowie die aus 4,12 bekannten Abstraktionen des „hurerischen Geistes“ und des „Weghurens von Gott“ (5,4: *rūḥ ḡnūnīm* / רוח זנונים; 9,1: *ḡnh me'al 'alohīm* / \*זנה מעל אלהים). Hierbei wird die Gendermarkierung nicht konsequent durchgehalten, da die beiden finiten *ḡnh*-Formen jeweils maskulin konstruiert sind und somit die abstrakten Subjekte Ephraim (5,3) und Israel (9,1) nicht als weibliche Grössen personifiziert werden. Doch bezeichnet auch hier die Wahl des Verbs den hurerischen Abfall des untreuen Volkes, das die Ausschliesslichkeit JHWHs nicht anerkennen kann oder will, wenn es sein Wohlergehen mit anderen „Männern“ verbindet. Nach Kapitel 4 erfolgt ebensowenig eine weitere Konkretion zu menschlichen Männern und Frauen wie eine erneute Nennung von weiblichen *Qedeschen*. Der mutmassliche Beleg von männlichen *Qedeschen* in 12,1\* wiederum enthält keinen Bezug auf *ḡnh* / זנה (huren), wie überhaupt dieses Wortfeld im letzten Buchteil 12–14 fehlt.<sup>781</sup>

<sup>778</sup> Zur Liebe und dem damit verbundenen Wortfeld bei Hosea vgl. Šporčić, Untreue (1995).

<sup>779</sup> Diese ist in prophetischer Polemik auch bei anderen Schriftpropheten wie Jer und Ez anzutreffen, zumeist in abstrakteren Ausformungen und ohne jede Nennung der *Qedeschen*.

<sup>780</sup> Dass dies in der Tat Dilemmacharakter hat, zeigt sich dann, wenn die Hoseastelle als Zeugin für die Existenz von Kultprostitution dienen soll. Schliesslich ist hier das Stichwort Hurerei als Gesamtbild verwendet, einzelne Hurerei wird jedoch nicht als Bestandteil der falschen Kultformen genannt.

Wacker, Figurationen (1996), 27, sieht gerade darin die theologische Herausforderung des Hoseabuches, dass hier ein bestimmter „Geschlechterantagonismus“ zum „leitenden Analogon religiöser Rede“ dient und „Schuldigwerden in Kategorien des Sexualverhaltens gezeichnet“ wird. Zu feministisch-theologischen Positionen der Problematik dieser geschlechtsspezifischen Bildsprache vgl. a.a.O. 129–139.

<sup>781</sup> Zu Hos 12,1\* s.o. 4.1.2. Abschnitt „Ein mutmasslicher Beleg“.

Ganz anders kennen die Texte vor Kapitel 4 sehr wohl die Hurerei-Metaphorik, auch wenn ebenfalls direkte Hinweise auf die *Qedeschen* fehlen. In den Eingangskapiteln des Hoseabuches, Hos 1–3, wird als Illustration der (gestörten) Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk die Beziehung der Prophetenfigur zu einer Frau geschildert und dadurch die eine in der anderen abgebildet. Stammen zwar diese Kapitel aufgrund sprachlich-stilistischer Unterschiede von einer anderen Hand als der untersuchte Text, bilden sie doch in der Endgestalt des Hoseabuches die erzählerische Eröffnung und beeinflussen auf synchroner Ebene die Wahrnehmung des Anschliessenden. Hierfür ist wesentlich, dass in den in Hos 1–3 geschilderten Konstellationen wiederum eine Mischung von realitätsnahen Konkretisierungen und abstrakten Übertragungen zu beobachten ist.<sup>782</sup>

Geradezu programmatisch wird das Hurerei-Motiv in Form einer prophetischen Zeichenhandlung eingeführt. An die Prophetenfigur ergeht der Gottesbefehl, sich eine hurerische Frau (*ʿṣat ʔnūnīm* / אִשָּׁת זִנוּנִים) und hurerische Kinder (*jaldē ʔnūnīm* / יְלָדֵי זִנוּנִים) zu nehmen (1,2) bzw. letztere mit der Frau zu zeugen (vgl. 1,3.6.8; sie erscheinen u.a. wegen der Namensgebung als Kinder Hoseas).<sup>783</sup> Als Begründung dieser engen Beziehung des Propheten zu solchen, die als „hurerisch“ gebrandmarkt sind, folgt der mit der Präposition *kī* / כִּי eingeleitete, erklärende Nachsatz, dass das Land von JHWH weg-hurt. Es handelt sich um eine Variation der Formel, die auch in 4,12 und 9,1 vorkommt. Sie unterscheidet sich darin, dass vom Land (*ʾarāṣ* / אֶרֶץ) und nicht vom Volk (14,12) oder von Israel (9,1) die Rede ist und der Eigenname JHWH statt die mit Possessivsuffix verbundene Gattungsbezeichnung *ʾalohīm* verwendet wird. Als Präposition dient die Verbindung von *min* / מִן (von) und *ʾaḥarē* / אַחֲרֵי (hinten, hinter [...] her) zu *meʾaḥarē* / מֵאַחֲרֵי (von [...] weg). Für das Weg-Huren erscheint das Verb *ʔnh* / זָנָה in Form einer *figura etymologica* verdoppelt. Mit dieser Eröffnung werden sowohl die Frau des Propheten als auch die gemeinsamen Kinder durch eine Constructusverbindung mit *ʔnūnīm* / זִנוּנִים (Hurerei) verbunden. Gemeinsam stehen sie damit für die Untreue des Volkes. Dieses bilden sie geschlechtsparitätisch ab, nämlich mit zwei männlichen Vertretern (Söhne) und zwei weiblichen Vertreterinnen (Tochter und Mutter). In der Namensgebung der Kinder nimmt zunächst die Verwerfung des Volkes wegen seiner Untreue gegenüber JHWH Gestalt an, das ihnen später zugesagte Heil gilt dann denjenigen, die wieder „mein Gott“ zu sagen lernen. Selbstverständlich hat die Mutter gegenüber den Kindern eine hervorgehobene Rolle. In ihr personifizieren sich die falschen Abhängigkeiten sowohl in ökonomischer als auch in religiöser Hinsicht (2,7–10), in ihrer Erniedrigung ist der (aus Sicht des Textes) daraus resultierende Untergang des Volkes abgebildet (V.11–15). Der Erneuerung des Liebesbundes geht ein erzieherischer Rückzug voraus, in dem die Frau, d.h. das Volk, neu erkennen und lernen soll, JHWH von Baal bzw. den Baalen zu unterscheiden (V.16–25). Dem Bild entsprechend ist JHWH nicht nur grammatikalisch maskulin gezeichnet, sondern wörtlich als (Ehe-)Mann (*ʾiš* / אִישׁ) bezeichnet (V.2.18). Die Vorwürfe der

<sup>782</sup> Eine detaillierte Exegese von Hos 1–3 kann hier nicht vorgelegt werden, zumal die Einleitung von Hos lediglich wegen ihrer Interpretationsgeschichte mit der *Qedeschen*-Problematik zu tun hat. Für diesen Abschnitt interessiert v.a. die gendermarkierte Bildwelt und ihre literarische Ausarbeitung, die ein wesentliches Element der prophetischen Hurerei-Metaphorik darstellt. Zu den Eingangskapiteln von Hos vgl. Wacker, *Figurationen* (1996).

<sup>783</sup> Die Constructusverbindungen mit dem Pluralabstraktum *ʔnūnīm* / זִנוּנִים (Hurerei) werden am besten adjektivisch wiedergegeben. Zur Diskussion, inwieweit die Hosea-Figur eine eheliche oder aussereheliche Beziehung führt, vgl. Wacker, *Figurationen* (1996), 47 und 61ff. Dies ist für den Kern der Hurerei-Metaphorik letztlich unerheblich, da ihr die Vorstellung einer exklusiven Verbindung zwischen Gott und Volk zugrunde liegt, die modern auch mit dem Wort „Beziehung“ wiedergegeben werden kann.

falschen Abhängigkeiten oder Zuwendung zu den falschen Liebhabern (V.7.9.12.14.15: jeweils suffigiertes Partizip akt.m.Pl. von *'bb* / אהב [Piel, lieben]) können darin gebündelt werden, dass die das Volk versinnbildlichende Frau vergisst, wem sie eigentlich ihr Leben und Wohlergehen zu verdanken hat.<sup>784</sup> Als kultische Vergehen werden diverse Feste genannt (V.13.15), wobei der Plural des Götternamens Baal wie eine polemische Verzerrung wirkt (V.15). Als konkrete kultische Handlung erscheint das Darbringen von Rauchopfern (*qtr* / קטר, V.15), ohne dass Kultfunktionäre oder Opferpriester genannt werden. Die gesamte Vorwurfsreihe von Hos 2 fokussiert die Frau als Personifikation des Volkes. Der Hurerei-Vorwurf ist Bestandteil der anhand dieser weiblichen Figur entfalteten Bildwelt und erhält seinen Sinn innerhalb des Bildes. Es geht nicht um tatsächliche körperlich-sexuelle Vorgänge, sondern um Handlungen und Haltungen, die mit sexueller Untreue verglichen werden, weil die Beziehung zwischen Gott und Volk mit einem Liebes- oder Ehebund zwischen Mann und Frau verglichen wird. So ist dabei ständig vom Volk die Rede, dessen Verhalten demjenigen einer untreuen, hurerischen Frau gleicht.

Das nur fünf Verse umfassende Kapitel 3 wirkt wie eine Reprise oder Miniatur des Motivs von Kapitel 1: Der Prophet soll eine Beziehung zu einer (anderen?)<sup>785</sup> Frau eingehen, die als untreue Ehebrecherin gezeichnet wird. Die Frau steht für die maskulin als Söhne (*b'ne* / בני) kodierten Israeliten, ihr ehebrecherisches Verhalten entspricht der Liebe der Israeliten zu anderen Göttern. Durch eine Zeit der Entbehrung, die auf der Bildebene als aufgezwungene Enthaltsamkeit der Frau dargestellt wird, soll sich das Volk wieder auf JHWH besinnen und sich nach ihm sehnen, so wie sich eine Frau nach „dem Richtigen“ sehnt.

Entstehungsgeschichtliche Fragen zum Hoseabuch und den behandelten Stellen sind hier nicht weiter diskutiert worden, da sie für die textorientierte Analyse der vorliegenden Bildsprache unerheblich sind oder gar davon ablenken. Unabhängig von einer mutmasslichen altersmässigen Staffellung der drei Hauptstränge (nach der literarischen Reihenfolge: Bild von Frau mit Kindern, Bild der zur Enthaltsamkeit Gezwungenen, der hurerische Geist der Väter und Priester) belegen diese, wie sich die Bildwelt der Hurerei-Metaphorik zur Darstellung der negativen Phasen der Gott-Volk-Beziehung eignet. Die *Qedeschen* spielen hierbei jedoch keine hervorgehobene Rolle.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass das Hoseabuch das Thema des Alleinverehrungsanspruchs JHWHs anhand einer dichten Beziehungsmetaphorik gestaltet: Das eheartige Verhältnis zwischen Volk und Gottheit scheitert aufgrund der hurerischen Untreue des weiblichen Parts (Volk/Israel), wird jedoch nach einer Zeit der Verstossung aufgrund der Treue des männlichen Parts (Gottheit/JHWH) rehabilitiert. Die Besonderheit der hoseanischen Bilderwelt ergibt sich aus der Darstellung von Verhältnis, Bruch und Rettung in Form einer Beschreibung konkreter zwischenmenschlicher Beziehungsdynamiken. Dadurch verschwindet die abstrakte Ebene hinter real vorstellbaren Frauen- und Männerfiguren. Die Terminologie bedient sich des Wortfelds *znh* / זנה (huren) und etikettiert religiöses

<sup>784</sup> Vgl. auch Albertz, *Religionsgeschichte* (1992), 272: „Nicht darin, daß der Kult Fruchtbarkeit und Wohlstand sichern sollte, lag für Hosea der Angriffspunkt (7,14; vgl. 14,6ff.) – das war ja schon immer eine wesentliche Funktion des Jahwekultes gewesen –, sondern der Umstand, daß dies auf diese mechanisch-magische Weise geschah, so als könne man sich Segen und Glück eigenmächtig herstellen, machte diesen Kult für Hosea zum Baalkult, zum Ort der tiefsten Jahwe-Vergessenheit.“

<sup>785</sup> Zur Diskussion, ob hier ebenfalls die aus Kapitel 1 mit dem Namen Gomer (*gomar* / גומר) bekannte Frau oder eine andere gemeint ist, vgl. Wacker, *Figurationen* (1996), 110f. Es handelt sich im synchronen Ablauf um eine verkürzte Variation des Hurerei-Motivs. Aufgrund der bildhaften Sprache erscheint eine Identifikation mit historischen Gestalten hinfällig.



Verhalten, das sich nicht auf JHWH konzentriert, als beziehungsbrecherisch. Dabei wird die falsche religiöse Orientierung an sich bildhaft mit Huren und Hurerei umschrieben. Wenn sie beispielhaft durch die Nennung bestimmter Kulthandlungen oder -zeiten illustriert wird, erscheint jedoch das Huren nicht als realer Teil des falschen Kultes. Dies gilt nicht nur für die Eingangskapitel Hos 1–3, sondern auch für die weiteren *qnb*-Belege im Buch, einschliesslich 4,14, wo die realistisch anmutende Zuspitzung auf das Huren der Töchtergeneration gerade nicht ein Kultvergehen bezeichnet und sofort wieder ausser Acht gelassen wird.

### Frühe Übersetzungen

#### Septuaginta

Die griechische Überlieferung bietet mit zahlreichen Übersetzungsvorschlägen ein vielschichtiges Bild zu der Frage nach dem Verständnis der in Hos 4,14 genannten *q<sup>d</sup>dešôt*. Der Vers lautet folgendermassen:<sup>786</sup>

#### Hos 4,14

καὶ οὐ μὴ ἐπισκέψωμαι ἐπὶ τὰς θυγατέρας ὑμῶν, ὅταν πορνεύωσι, καὶ ἐπὶ τὰς νύμφας ὑμῶν, ὅταν μοιχεύωσι,

διότι καὶ αὐτοὶ μετὰ τῶν πορνῶν συνεφύροντο καὶ μετὰ τῶν τετελεσμένων ἔθουον,

καὶ ὁ λαὸς οὐ<sup>(a)</sup> συνίων συνεπλέκετο<sup>(b)</sup> μετὰ πόρνῃς.

*Aber ich klage nicht eure Töchter an, wann immer sie huren, und nicht eure Schwiegertöchter, wann immer sie die Ehe brechen,*

*denn auch sie vermischten sich mit den Huren, und mit den <Eingeweiheten> opferten sie, und das uneinsichtige Volk bündelte mit einer Hure an.*

(a) Die Verneinung οὐ ist dem durch die Mehrheit der Zeugen überlieferten Relativpronomen ὅ vorzuziehen; es handelt sich wohl um innergriechische Textverderbnis. Wie Ziegler gegen Rahlfs feststellt, geht der bei V (Codex Venetus, 8. Jahrhundert) und Q<sup>mg</sup> (Marginalnotiz im Codex Marchilianus, 6. Jahrhundert) bezeugte Text οὐ συνίων mit MT und ist als der ursprüngliche vorzuziehen. Diese Lesart wird u.a. durch die lateinische Übersetzung La<sup>w</sup> (Codex Wirceburgensis, 6. Jahrhundert) gestützt. Bei Q<sup>mg</sup> ist die Lesart als mögliche hexaplarische Rezension gekennzeichnet.<sup>787</sup>

(b) Zur wortspielerischen Übersetzung des Verbs συμπλέκω (drehen, verzwirnen) mit „anbündeln“ s.o. 4.2.4. zum Nomen ἡ συμπλοκή für den *qds*-Beleg in 1Kön 22,47.

Neben der Bevorzugung von οὐ gegenüber dem noch bei Rahlfs aufgeführten ὅ im dritten Versteil sind die weiteren Abweichungen in der LXX-Überlieferung für die Frage nach dem Verständnis des *qds*-Lexems in diesem Vers irrelevant, da sie die

<sup>786</sup> Der zeilenweise Abdruck folgt der oben diskutierten Struktur des Verses mit den Teilen A–C. Akzentuierung und Interpunktion folgen der kritisch aufbereiteten Edition der Göttinger Septuaginta Bd. XIII, ediert von J. Ziegler.

<sup>787</sup> Zur Problematik innergriechischer Verderbnisse und der Einschätzung von minoritär belegten Lesarten vgl. die Einleitung zu Band XIII der Göttinger Septuaginta, v.a. 56ff., 120, 123, 134.

Phrase μετὰ τῶν τετελεσμένων nicht betreffen.<sup>788</sup> Dagegen kennt die Hexaplarische Rezension hierfür mehrere Varianten:

Aquila (α') liest: μετὰ τῶν ἐνδιηλλαγμένων<sup>789</sup>

Symmachus (σ') liest: μετὰ τῶν ἀκαθαρτῶν; nach der syrohexaplarischen Übersetzung: μετὰ τῶν πορνῶν; nach Hieronymus: μετὰ τῶν ἐταιρίδων

Theodotion (θ') liest: τοῖς βδελύγμασιν;<sup>790</sup> nach der syrohexaplarischen Übersetzung und Hieronymus: κεχωρισμένων

Welche Bedeutungen transportieren nun diese verschiedenen griechischen Wiedergaben des hebräischen femininen Plurals *q<sup>l</sup>dešōt* / קדשות?

**τετελεσμένων:** Der Hauptstrang der LXX verwendet den Plural des Partizips Perfekt Med./Pass. von τελέω. Die Form steht bedingt durch die für *im* / עמ (mit) verwendete Präposition μετὰ im Genitiv und kann daher im Genus nicht bestimmt werden.<sup>791</sup> Die Grundbedeutung von τελέω lautet „beenden, vollenden, etwas zu Ende bzw. zur Erfüllung bringen“. Entsprechend bezeichnet das Partizip Perfekt Med./Pass. das Beendete, sowohl im Sinn von erfüllt als auch von erschöpft, oder das Vollbrachte, womit auch das Ende eines Menschenlebens gemeint sein kann.<sup>792</sup> Eine andere Bedeutungsnuance von τελέω bezeichnet „bezahlen, materiell entrichten“, weshalb das Verb auch zur Einteilung in Steuerklassen dient.<sup>793</sup> Schliesslich gibt es einen explizit religiösen Bedeutungszusammenhang von τελέω. Dieser bezeichnet zum einen die Initiation, d.h. die Einweihung in Mysterien bzw. die Selbstweihung sowie die Selbstbindung durch Gelübde.<sup>794</sup> Zum anderen ist die Beteiligung an religiösen Riten gemeint, u.a. an Trauungen, weswegen das Partizip Passiv auch für verheiratete Frauen verwendet werden kann.<sup>795</sup> Für den Gebrauch in Hos 4,14 kommen aus dem weiten Bedeutungsspektrum von τελέω zwei Aspekte in Betracht, weil durch die Verbindung mit dem Verb θύω (opfern) ein religiöser Kontext gegeben ist. So können mit den τετελεσμένοι und

<sup>788</sup> Vgl. LXX-Apparat zur Stelle, Göttinger Septuaginta Bd. XIII, 155f.

<sup>789</sup> Die Klammern markieren ergänzte Buchstaben, die vollständige Form ist bei Hieronymus erhalten; diese Lesart ist ebenfalls bezeugt in der Minuskel 86 (9./10.Jahrhundert) und der syrohexaplarischen Übersetzung; vgl. Göttinger Septuaginta Bd. XIII, 155.

<sup>790</sup> Diese Lesart ist ebenfalls bezeugt in der Minuskel 86 (9./10.Jahrhundert); vgl. Hexapla-Apparat zur Stelle, Göttinger Septuaginta Bd. XIII, 155.

<sup>791</sup> Die Endung -μένων im Genitiv Plural ist bei allen drei Genera gleich; im vorliegenden Kontext kann das Neutrum vernachlässigt werden, da von Menschen die Rede ist.

<sup>792</sup> Vgl. LSJM 1771f. Vgl. auch in Joh 19,30: τετέλεσται (es ist vollbracht).

<sup>793</sup> Vgl. LSJM 1772: „in many Greek cities, the citizens were distributed into classes acc.[ording; CS] to their taxable property“.

<sup>794</sup> LSJM 1772 geben „initiate in mysteries“, für das Passiv „to have oneself initiated“ und für das Passivpartizip „a votary of temperance“ an (Herv. original). Zur religiösen Bedeutung des zugehörigen Substantivs ἡ τελετή in der LXX zu 1Kön 15,12, s.o. 4.2.4. zur Stelle.

<sup>795</sup> LSJM 1772: „also of sacred rites, perform“, „of women, to be married“ (Herv. original).

τετελεσμένοι Personen gemeint sein, die als Eingeweihte bei rituellen Handlungen agieren. Mit der Perfektform ist von bereits Initiierten die Rede, weswegen eine Initiationsfeier selbst nicht in Betracht kommt. Mit dieser Bedeutung wäre die hebräische Etymologie von *qds* / *שקד* (heilig, ausgesondert) zu „weihen, geweiht sein“ aufgenommen.<sup>796</sup> Daneben kommt die Nebenbedeutung „Verheiratete“ in Betracht, die es ermöglicht, die metaphorische Ebene zu vernachlässigen und in der Konkretisierung des Hurerei-Vorwurfs zu verharren. Dementsprechend wären in V.14b die πόρναι zu den Töchtern und die (nun eindeutig femininen, verheirateten) τετελεσμένοι zu den (verheirateten) Schwiegertöchtern aus V.14a parallel gesetzt. Die Handlung des Opfern ist bei dieser zweiten Möglichkeit nicht auf Antrieb verständlich und müsste als Euphemismus gedeutet werden. Der rhetorische Verlauf des hebräischen Textes samt seiner Bezugnahme auf kultische Vollzüge wäre dann im Griechischen nicht wiedergegeben. Von beiden Möglichkeiten entspricht eher die Bedeutung „Eingeweihte“ dem hebräischen Text.

**ἐνδιηλλαγμένων:** Aquila verwendet für die *q'dešôt* den Plural des Partizips Imperfekt Med./Pass. von ἐνδιαλλάσσω (tauschen, verändern), wiederum nach μετά im Genitiv. Hierbei handelt es sich um einen eigenständigen Wortgebrauch Aquilas, der auf Formen desselben Verbs als Pendant zur *Qedeschen*-Begrifflichkeit auch in Gen 38,21f., Dtn 23,18, 1Kön 22,47 und 2Kön 23,7 zurückgreift.<sup>797</sup> Eine Verbindung zu körperlichen Vollzügen bzw. Veränderungen auch im Sinne von Travestie oder Transvestie bietet sich an, was sprachlich durch die Uneindeutigkeit des Genitivs bezüglich des Genus unterstrichen wird. Im gegebenen Kontext Hos 4 und der dort ausgiebig verwendeten Rede vom Huren ist anzunehmen, dass Aquila stärker auf sexuelle Promiskuität denn auf zölibatäre Lebensweisen anspielt.<sup>798</sup>

**ἀκαθαρτῶν – πορνῶν – ἐταιρίδων:** Die Symmachus zugeschriebenen Lesarten haben einen unmittelbar verständlichen pejorativen Charakter gemeinsam. Die an den Opfern beteiligten Personen werden als „Unreine“ oder „Huren“ bezeichnet, beides Begriffe, die keiner näheren Erklärung bedürfen.<sup>799</sup> Mit ἐταιρίδων ist eine Diminutivform von ἐταίρα gewählt, das zwar auf neutrale Weise eine freundschaftliche Bekannte oder Genossin bezeichnen kann, jedoch als Hetäre v.a. eine Bettgenossin meint.<sup>800</sup> Wiederum verweist nicht zuletzt das kontextuelle Umfeld von Hos 4 auf diese Bedeutung mit klar sexuellen Konnotationen.

<sup>796</sup> Vgl. *Lexicon Twelve Prophets* 230 mit folgender Übersetzung des Versteils: „they offered sacrifices along with the devotees“. Vgl. ebenso die Angaben in LEH (rev.) 609 zum Passiv von τελέω: „to be consecrated to, to be initiated into the mysteries of“.

<sup>797</sup> S.o. 4.2.4. zu 1Kön 22,47 in der abweichenden Lesart des Codex Alexandrinus; dort findet sich auch die ausführlichere Diskussion der Bedeutung.

<sup>798</sup> Zu Travestien in kultischen Zusammenhängen s.o. 3.1.3. Abschnitt „Religiosität und Sexualität“. Zu einem möglichen promiskuitiven Aspekt von ἐνδιαλλάσσω s.o. 4.2.4. die Ausführungen zu 1Kön 22,47.

<sup>799</sup> Vgl. die entsprechenden Einträge LSJM 46 und 1450; zur kultischen Bedeutungsnuance von ἀκάθαρτος vgl. LEH (rev.) 19 und *Lexicon Twelve Prophets* 7.

<sup>800</sup> Vgl. LSJM 700 und LEH (rev.) 245.

Also verdoppeln die Symmachus-Lesarten den Aspekt des Hurens und vernachlässigen die religiöse Verankerung des Verbs  $\theta\acute{\upsilon}\omega$  bzw. in der hebräischen Vorlage  $\text{זָבַח}$  /  $\text{זָבַח}$  (opfern). Dadurch geht der metaphorische und anspielungsreiche Charakter des hebräischen Textes verloren, vielmehr verfestigt sich die Konkretisierung des Hurerei-Motivs als tatsächliches Huren und Vollzug hurerischer Handlungen im Umfeld religiöser Orte.

**βδελύγμασιν:** Mit βδελύγμα ist ein Nomen gewählt, das Abscheu oder ein nicht näher qualifiziertes Gräuel bezeichnet und in der LXX für das hebräische  $tô'ebah$  /  $\text{תועבה}$  verwendet wird.<sup>801</sup> Als Neutrum bezieht es sich nicht auf menschliche Personengruppen, kann aber als abfällige Bezeichnung für Götterbilder dienen (vgl. Dan 9,27; 1Mak 1,54; jeweils im Singular).

**κεχωρισμένων:** Das Partizip Perfekt Med./Pass. des Verbs  $\chi\omega\rho\acute{\iota}\zeta\omega$  (unterscheiden, trennen) bezeichnet das Abgesonderte.<sup>802</sup> Die Wortwahl kann sowohl an der Etymologie von  $qdš$  /  $\text{קדש}$  als auch an dem Verb  $prd$  /  $\text{פרד}$  (trennen, beiseite gehen) orientiert sein. Der konkrete Femininplural  $q'dešôt$  des hebräischen Textes geht in dieser Variante verloren.<sup>803</sup>

### Targume

Die aramäische Überlieferung des Dodekapropheten findet sich im Targum Jonathan. Dieses orientiert sich für Hos 4,14 mit gewissen Ausnahmen nahe am hebräischen Text. V.13 ist dahingehend erweitert, dass die Töchter und Schwiegertöchter als von anderen Völkern ( $'am' majâ$  /  $\text{עממיא}$ ) abstammend charakterisiert werden. Demnach soll ihre nicht-israelitische Herkunft ihr hurerisches und ehebrecherisches Handeln erklären. Auch in V.14 sind kleineren Abweichungen gegenüber dem hebräischen Text festzustellen:

לא אסער על בנתכון ארי מזנין ועל כלתכון ארי גיפן  
ארי אנון עם זניחא מסתיען ועם נפקת ברא אכלין ושתי  
עם דרא דלא אסתכל באוריחא הלא אחרשיש:

*Nicht werde ich heimsuchen eure Töchter für ihre Hurerei noch eure Schwiegertöchter für ihren Ehebruch;*

*denn sie [3.m.Pl.] tun sich mit einer Hure zusammen und mit einer <Herumtreiberin> essen und trinken sie.*

*Diejenige<sup>804</sup> Generation, die das Gesetz nicht beachtet, ist sie [etwa] nicht verstossen?*

Der Vers stimmt anfangs deutlich mit dem hebräischen Text überein. Doch in V.14b wird die mit den *Qedeschen* vollzogene Tätigkeit nicht als Opfern, sondern als Essen und Trinken bezeichnet. Kann zwar mit den Verben essen und trinken auch

<sup>801</sup> Vgl. LSJM 312, LEH (rev.) 105 und Lexicon Twelve Prophets 36.

<sup>802</sup> Vgl. LSJM 2016; vgl. LEH (rev.) 671.

<sup>803</sup> Der aus Göttinger Septuaginta Bd. XIII, 155, zu erschiessende Satzteil müsste folgendermassen lauten: [...] *denn auch sie vermischten sich mit den Huren und opferten abgesondert.*

<sup>804</sup> Unklar, ob  $\text{עם}$  als Partikel *'im* (bei, mit) gelesen werden soll, wie bei Sperber, Jonathan, (1962), 392, vokalisiert, oder als Nomen *'am* (Volk), wie in The Aramaic Bible 14, 38.

ein kultisches Mahl gemeint sein, sind sie doch weniger spezifisch auf kultische Handlungen beschränkt als das Opfern. Für die hebräischen *q̄dešôt* selbst erscheint die Form *nāḫqat barā* / נִפְקֶת בָּרָא. Die feminine Subjektbildung zur Wurzel *nḫq* / נִפְק (ausgehen, herausgehen) wird auch für die *qds̄*-Lexeme in Dtn 23,18 im Targum Neophyti und Pseudo-Jonathan verwendet und bezeichnet mit „Herumtreiberin“ euphemistisch eine Prostituierte.<sup>805</sup> Ein spezieller kultischer Bezug wird durch die targumische Version des *Qedeschen*-Halbsatzes nicht vermittelt. V.14c schliesslich ist theologisch eigenständig dahingehend gestaltet, dass Unverstand und Verwerfung des Volkes in seiner Gesetzesvergessenheit begründet sind.

Zusammenfassend kann zu den frühen Übersetzungen festgestellt werden, dass die griechische Überlieferung für die in Hos 4,14 erwähnten *q̄dešôt* kein eindeutiges und auf Anhieb verständliches Vokabular nutzt. Die Varianten der Hexaplarischen Rezension weisen Positionen auf, die teilweise recht konkret von Hurerei sprechen (Symmachus), teilweise sehr abstrakte Wendungen benutzen (Theodotion). Aquila bildet ein eigenes Äquivalent zu den hebräischen *Qedeschen*, das Körperlichkeit und Geschlecht thematisiert. Das im Hauptstrang von LXX bezeugte griechische Lexem τετελεσμένοι/τετελεσμένοι nimmt die im hebräischen Text gegebene Zuordnung zum kultisch-religiösen Bereich auf und behält damit die rhetorische Strategie bei: Die Rede von der Hurerei wird angewendet auf Opferhandlungen mit Eingeweihten, also zu einem speziellen Kult gehörigen Personen. In diesem Sinne ist wohl auch V.14c zu verstehen, der anders als die hebräische Überlieferung das Hurerei-Motiv nochmals singularisch auf das Volk anwendet, von dem es heisst, es bündle mit einer Hure an. Der Abfall des Volkes von JHWH gleicht also dem Verkehr mit einer Hure.

Die aramäische Übersetzung „Herumtreiberin“ spielt auf eine Person mit zweifelhafter Moral an. Die Frage nach einem kultischen Bezug bleibt offen, da die angegebene Handlung „Essen und Trinken“ sowohl im religiösen Rahmen als auch als Alltagstätigkeit denkbar ist.

Allen Lesarten ist eine gewisse Unsicherheit gegenüber dem gemeinsam, was mit *q̄dešôt* / קִדְשׁוֹת bezeichnet ist. Auf je ihre Weise erreichen sie – vorgegeben durch die bei Hosea entworfene Hurerei-Metaphorik – eine Mehrdeutigkeit, in der etwas Anrühiges mitschwingt.

### *Zusammenfassung*

Die Erwähnung der weiblichen *Qedeschen* in Hos 4 ist eingebettet in eine Ausformulierung der Hurerei-Metaphorik, die den Abfall von JHWH oder eine falsche Kultpraxis als Bruch der eheartig gefassten Beziehung zwischen Volk und Gottheit versteht und daher mit ehebrecherischem und hurerischem Verhalten vergleicht. Sprachlich dominiert die Wurzel *ḫnh* / זָנָה (huren). Das theologische Bild eines Liebesbundes und dessen Kehrseite des Treuebruchs geht wahrscheinlich auf den Propheten selbst zurück und wird in den bedeutungsgeladenen Eingangskapiteln zu

<sup>805</sup> Vgl. Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic* (2002), 358; s.o. 4.2.4. Abschnitt „Targum Jonathan“ und 4.3.1. Abschnitt „Frühe Übersetzungen“ zum Targum Neophyti.

den Frauenbeziehungen Hoseas eng mit seiner Person verknüpft. Das Bild basiert wesentlich auf Geschlechtlichkeit, wobei der Vorwurf der Hurerei der femininen Rolle (*gender*) gilt. Diese wird auf der Adressatenebene von männlichen Grössen (*sex*) eingenommen, und zwar von dem durch die Bezeichnung „Söhne Israels“ sowie durch die Possessivsuffixe von V.14b maskulin kodierten Volk und den männlichen Priestern. Die konkret genannten weiblichen Grössen (*sex*) in V.14 (Töchter, Schwiegertöchter, Huren, *q<sup>d</sup>dešôl*) dienen der Illustration des Bildes und werden bei der Strafandrohung explizit (V.14a) und implizit (V.14b: anschliessendes Übergehen) als vernachlässigbar beiseite gelassen.<sup>806</sup>

Spiele die weiblichen *Qedeschen* bereits in der Genderordnung des Textes nur eine Nebenrolle, besteht ihre Funktion in der Illustration der Hurerei-Metaphorik darin, eine konkrete falsche Kulthandlung (Opfern mit unerwünschten Kultbeteiligten) zu vertreten, die mit konkret möglichem Kontakt mit Huren parallelisiert wird. So stehen die *Qedeschen* für unerwünschte Kultpraktiken, wobei diese selbst nicht als Hurerei konkretisiert werden. Allerdings ist der dichte Gedankengang und die sprunghafte Sprache (Genus- und Numeruswechsel) für diesbezügliche Fehlinterpretationen anfällig.

Einen dementsprechend vielfältigen Befund liefern die frühen Übersetzungsvorschläge für die *q<sup>d</sup>dešôl*, die (teilweise mehrdeutig) auf Kultbedienstete oder (unzweideutig) auf Prostituierte verweisen oder sich ins Abstrakte flüchten. Zudem verliert in der griechischen Sprache die Genus-Zuschreibung und damit das Spiel mit *gender* und *sex* an Klarheit.

Die geographisch-politische Zuordnung dieses *Qedeschen*-Belegs bleibt eine offene Frage. Geht er in seiner Diktion auf Hosea selbst zurück, wäre es der einzige Nordreichbeleg dieser Begrifflichkeit. Wird jedoch die Verschriftlichung des hoseanischen Gedankenguts im Südreich Juda verortet, kann das konkrete Beispiel der *Qedeschen* aus diesem Umfeld entnommen sein. Wie dem auch sei, besteht die besagte Gruppe innerhalb der elaborierten Hurerei-Metaphorik des Hoseabuches nicht aus Exponentinnen von Kultprostituierten, sondern sie wird lediglich zur Illustration angeführt, nach welcher kultische Orientierung (bestimmte Opfer) einem hurerischen Bruch der Bindung an JHWH gleich kommen kann.

#### 4.3.3. Gen 38,21f.

Die Verwendung des Lexems *q<sup>d</sup>dešāb* in der Erzählung über Tamar und Juda in Gen 38 unterscheidet sich von dem restlichen Befund zu den *Qedeschen* in zweierlei Hinsicht. Einerseits kann nur hier von einem scheinbar synonymen Gebrauch von

<sup>806</sup> Vgl. auch Wacker, *Figurationen* (1996), 156, zu Hos 4,15–19 und der Frage, inwieweit hier Frauen als selbständige Täterinnen oder nur als in Machenschaften von Männern verstrickt in den Blick geraten: „Entsprechend ist der diesen Text als ganzen bestimmende und strukturierende Vorwurf des זנה gerade nicht (mehr) spezifisch weiblich konnotiert, treten selbst die explizit genannten זנות/Huren nicht als Repräsentantinnen dieses als verfehlt beklagten Tuns hervor.“

*q̣eṣāh* und *zōnāh* (Hure) die Rede sein, andererseits fehlen Bezüge zu einem kultischen Kontext. Damit wird innerhalb Gen 38 das Wort *q̣eṣāh* in einer Weise verwendet, die auf einen im Wandel begriffenen Gebrauch hindeutet, infolge dessen es als Bezeichnung von Prostituierten dienen kann.<sup>807</sup> Eine mögliche Gemeinsamkeit zumindest mit den Belegen aus 1/2Kön besteht in der Affinität zu Juda, auf dessen Gebiet die Erzählung angesiedelt ist und das selbst in der Personifikation des Stammvaters Juda als Protagonist auftritt.

Da eine isolierte Analyse von V.21f. keine Auskunft über die *Qedeschen* bietet, hat die Exegese die Gesamterzählung samt ihrer Einbettung in den sie umfassenden erzählerischen Komplex im Blick.

### *Gen 38 in der Josefserzählung*

Innerhalb der grandiosen Komposition der Josefserzählung Gen 37–50 belegt Kapitel 38 eine Sonderrolle und scheint nur vage in das Vorhergehende und Nachfolgende eingebunden. Der Fokus wechselt unvermittelt von Josef auf seinen älteren Bruder Juda und dessen eigenwillige Familiengeschichte. Diese komplex ausgeführte Genealogie findet im weiteren Verlauf nach Gen 38 keine explizite Aufnahme, sondern wird lediglich in Gen 46,12 ohne Nennung der beteiligten Mütter trocken notiert.<sup>808</sup> Ohne weitere Überleitung nimmt das anschließende Kapitel Gen 39 den Faden von Gen 37 wieder auf. In ihrer narrativen Geschlossenheit mit der thematischen Konzentration auf Heirats- und Nachkommensthemen liegt der Geschichte von Gen 38 eine unabhängige Tradition zugrunde, die erst sekundär in die umfassende Konzeption von Gen 37–50 eingearbeitet worden ist.<sup>809</sup> Bei synchroner Herangehensweise kommt Kapitel 38 in der Endgestalt von Gen 37–50 die Funktion eines retardierenden Moments zu, das der räumlichen Distanzierung Josefs, der nach Ägypten verschleppt wird, die zeitliche Dimension einer gesamten Generation, nämlich die der Söhne Judas, zur Seite stellt, bevor vom weiteren Ergehen Josefs berichtet wird.<sup>810</sup> Bezüglich der

<sup>807</sup> Dieser Bedeutungswandel ist der mögliche Grund für die Einfügung von Dtn 23,18 vor einen Vers, der von „Hurenlohn“ spricht, liegt aber der Formulierung von V.18 selbst noch nicht zugrunde. S.o. 4.3.1. Abschnitt „Zur Verknüpfung von V.18 und V.19“.

Niedergeschlagen hat sich dieser Wandel mit dem Wort „Kdesche“ für Prostituierte im Rotwelschen, einer Geheim- bzw. Gaunersprache, die sich u.a. aus dem Jiddischen speist, vgl. Feustel, Lust (1993), 188.

<sup>808</sup> Differenzierter führt 1Chr 2,3f. Judas kanaanäische Frau als Mutter der ersten drei Söhne und Tamar als Mutter der Zwillinge Perez und Serach an. Tamar wird hier weder *zōnāh* noch *q̣eṣāh* und auch nicht Kanaanäerin, sondern lediglich „seine Schwiegertochter“ (*kallāh* / כלה mit Suff.3.m.Sg.) genannt.

<sup>809</sup> Auch MT nach Codex Leningradensis signalisiert mit den Zeichen פ (P<sup>e</sup>tucha) zu Beginn und ס (S<sup>e</sup>tuma) am Ende des Kapitels eine geschlossene Einheit.

Nach Dietrich, Josephserzählung (1989), ist Gen 38 „ohnehin ein Fremdkörper im Kontext“ (22); das Kapitel ist für Salm, Juda (1996), ein „episodisches Einschiebsel und gleicht einem Fremdkörper.“ (25); ebenso zählt Kratz, Komposition (2000), Gen 38 zu den unbestrittenen „Einschaltungen“ (281) der Josefsgeschichte.

<sup>810</sup> So stellt Wenham, Genesis (1994), 363, für Gen 38 fest, dass „its positioning here creates

Datierung von Gen 38 stehen Hypothesen, die dem Grundbestand des Textes ein hohes Alter zuschreiben, solchen gegenüber, die für eine nachexilische oder nachpriesterschriftliche Entstehungszeit argumentieren.

Die literarische Einbindung von Gen 38 ist äusserst kunstvoll gelungen. So weist J. SEEBASS zu Recht darauf hin, dass bei unvoreingenommener Lektüre von Kapitel 37 her kommend „nicht mit völliger Sicherheit“ von einem Bruch die Rede sein kann, „da es Verknüpfungen gibt und man das Konzept der I[sraël][Joseph]G[eschichte] noch nicht kennt.“<sup>811</sup> Auch wird mit Juda in der Rolle des „betrogenen Betrügers“ Bekanntes aufgenommen und weitergesponnen, wie G. WENHAM hinsichtlich der deutlichen Verwandtschaft zwischen Gen 38,25f. und Gen 37,32f. zusammenfasst: „Jacob had deceived his father Isaac. He in turn was deceived by his son Judah, and now Judah himself is deceived by his daughter-in-law. In all three episodes, goats and items of dress are used in the deception.“<sup>812</sup>

Das episodenhafte Kapitel 38 ist von Bedeutung für literar- und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung der gesamten Josefserzählung sowie zu ihrer Einbindung in die sie umgebenden biblischen Überlieferungen. Hierfür wird ausgehend von Widersprüchen in Gen 37, der Eigenart der Tamar-Episode und der akzentuierten Segnung Judas in Gen 49 eine sog. Juda-Schicht angenommen, deren Umfang und Datierung unterschiedlich diskutiert werden.<sup>813</sup>

So sieht beispielsweise H. GUNKEL eine „Sage“ in den „Hauptfaden des J, der die Josephsgeschichte behandelt [...] nachträglich“ eingearbeitet,<sup>814</sup> die auch noch in der „gegenwärtige[n] Rezension [...] viele Züge sehr hohen Alters“ an sich trägt, ja „eine der ‚urwüchsigsten‘ Sagen“ ist.<sup>815</sup> Nach G. VON RAD hat der Jahwist diese „in sich abgeschlossene Erzählung [...] in der alten Überlieferung“ vorgefunden.<sup>816</sup> C. WESTERMANN lehnt zwar eine Zuordnung zu J ab,<sup>817</sup> erwägt aber gleichwohl eine frühe Entstehungszeit, die er etwas vage als idyllische Koexistenz zwischen israelitischen Einwander/innen und Kanaanäer/innen beschreibt.<sup>818</sup> E. BLUM rechnet Gen 38 als

---

suspense“. Gen 39,1 knüpft mit den Stichworten Ägypten und Potiphar an Gen 37,36 an. Dies kann sowohl synchron als Stilmittel innerhalb eines kohärenten Textzusammenhangs, als auch diachron als redaktionelle Anknüpfung aufgrund nachträglicher Interpolation von Kapitel 38 erklärt werden.

<sup>811</sup> Seebass, Genesis (2000), 33. Derartige „Verknüpfungen“ bestehen nach Seebass in der Person Judas wie in der geographischen Nähe von Sichem und Adullam; allerdings bleibt im weiteren Verlauf von Gen 39–50 die Tamar-Affäre genauso unerwähnt wie Judas Rückkehr in den Brüderkreis vor Kapitel 42.

<sup>812</sup> Wenham, Genesis (1994), 364.

<sup>813</sup> Seebass, Genesis (2000), 226ff., weist auf verschiedene Stammes Traditionen hin; vgl. dagegen Westermann, Genesis (1982), 43, der Gen 38 als „Familienerzählung [...] und nicht im Kern Stammesgeschichte“ versteht. Dietrich, Josephserzählung (1989), 14, bezeichnet Juda als „Inbegriff des palästinischen Südens“, der Jakob/Israel und seinem prominenten „Repräsentant[en] des israelitischen Nordens“ Josef gegenüber steht. Vgl. auch Sarna, Genesis (1989), 264, Gen 38 „hints, ever so obliquely, at the future Joseph-Judah polarity in the history of the people of Israel.“ Kratz, Komposition (2000), 282, favorisiert die „Ismaeliter-Juda-Israel(-Jakob)-Linie“.

<sup>814</sup> Gunkel, Genesis (1922), 410.

<sup>815</sup> Gunkel, Genesis (1922), 420.

<sup>816</sup> Von Rad, Genesis (1949), 291.

<sup>817</sup> Vgl. Westermann, Genesis (1982), 42f.

<sup>818</sup> Vgl. Westermann, Genesis (1982), 44.



„ursprünglich selbständige Einzelüberlieferung“<sup>819</sup> zu einer „judäischen Textgruppe“<sup>820</sup>, die er mit der Josiazeit zu verknüpfen sucht.<sup>821</sup>

Demgegenüber bemerkt z.B. M. DIETRICH, der eine ursprüngliche „Josefsnovelle“<sup>822</sup> in einer jüngeren „Josephs-Geschichtsschreibung“<sup>823</sup> verarbeitet sieht, dass „keiner der Auftritte Judas in der Josephsgeschichte den Eindruck [macht], von allem Anfang an fester Bestandteil des Textes gewesen zu sein.“<sup>824</sup>

Nach T. KRÜGER ist „wenigstens mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Gen 38 seine vorliegende Gestalt im Zusammenhang der nachexilischen Diskussion über die Möglichkeit eines Konnubiums mit Nicht-Judäern bzw. Nicht-Juden erhalten hat.“<sup>825</sup>

H.C. SCHMITT ordnet die beiden Kapitel Gen 38 und 49 „eine[r] nachexilische[n] Redaktion von Gen 37–50, die die Sonderstellung Judas betonen will“<sup>826</sup>, zu. Aufgrund kenntnisreicher Bezugnahmen auf theologische Traditionen des Deuteronomistischen Geschichtswerkes wie des Heiligkeitgesetzes (bezüglich des Problems der drohenden Verbrennungsstrafe) sei Gen 38 „auf den Endredaktor von Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk“<sup>827</sup> rückführbar. Schmitt weist bezüglich 1Chr 2–4 und Ruth 4,11b–12.17–22 zudem darauf hin, „daß auf Gen 38 erst in späten alttestamentlichen Überlieferungen Bezug genommen wird.“<sup>828</sup>

Die zu Fragen der historischen Einordnung von Gen 38 geäußerten Argumente beziehen sich v.a. auf die familienrechtlichen Verwicklungen der Erzählung, speziell die Fragen der Heirat zwischen Israeliten und nicht-israelitischen Frauen und der Institution des Levirats sowie der genealogischen Bedeutung der Kinder Tamars für den davidischen Stammbaum. Demgegenüber bleibt der in V.21f. verwendete Begriff *q<sup>dešāb</sup>* unbeachtet. Doch ist gerade in Bezug auf dieses Wort in Gen 38 die Beobachtung wesentlich, dass die hier vorliegende semantische Verwendung von *q<sup>dešāb</sup>* auf einen Bedeutungswandel des Lexems und damit auf eine jüngere Stufe im Wortgebrauch verweist.<sup>829</sup>

---

<sup>819</sup> Blum, Vätergeschichte (1984), 224.

<sup>820</sup> Blum, Vätergeschichte (1984), 228.

<sup>821</sup> Vgl. Blum, Vätergeschichte (1984), 261.

<sup>822</sup> Vgl. das gleichlautende Kapitel 5 bei Dietrich, Josephserzählung (1989), 53–66.

<sup>823</sup> Vgl. das gleichlautende Kapitel 6 bei Dietrich, Josephserzählung (1989), 67–78.

<sup>824</sup> Dietrich, Josephserzählung (1989), 22.

<sup>825</sup> Krüger, Lehrstück (1993), 224.

<sup>826</sup> Schmitt, Josephsgeschichte (1997), 397.

<sup>827</sup> Schmitt, Josephsgeschichte (1997), 404.

<sup>828</sup> Schmitt, Josephsgeschichte (1997), 404. Mit dieser Einschätzung verlässt Schmitt die in seiner Habilitationsschrift knapp 20 Jahre zuvor geäußerte Vermutung, Gen 38 sei „nicht Bestandteil der Juda-Schicht der Josephsgeschichte“ und von einer „späten jahwistischen Redaktions-schicht“ eingefügt worden (Schmitt, Nichtpriesterliche Josephsgeschichte [1980], 87). Als „spät jahwistisch“ nahm Schmitt eine zweite, nachexilische Elemente einbringende Redaktion des Materials des Pentateuchs hypothetisch an (vgl. a.a.O. 189f.).

<sup>829</sup> S.u. Abschnitt „Zum semantischen Gehalt von *q<sup>dešāb</sup>* in Gen 38“.

*Die story von Gen 38*

Das dicht erzählte Kapitel Gen 38 weist in literarischer Hinsicht mit Ausnahme der Schlussnotiz keine Inkohärenzen auf. Vielmehr bleiben die im Aufbau gut unterscheidbaren, inhaltlich und sprachlich jedoch kohärenten Szenen dramaturgisch aufeinander bezogen.<sup>830</sup>

Eine knappe Exposition stellt nach einer Allerweltseinleitung, die lose an das vorhergehende Kapitel anknüpft (V.1a: *Und es geschah in jener Zeit ...*), die erste Genealogie Judas mit den von seiner kanaanäischen Frau geborenen Söhnen Er, Onan und Schela dar (V.1b–5). Danach wird mit sich steigernder Ausführlichkeit die Protagonistin Tamar als Ehefrau von Er und nach dessen Tod von Onan vorgestellt sowie ihre lokale Trennung von der Sippe Judas nach dem Tod ihres zweiten Mannes Onan berichtet (V.6–11). Nachdem Juda verwitwet ist und seinen inzwischen herangewachsenen Sohn Schela offensichtlich von einer Verheiratung mit Tamar zurückhält, tritt diese mit einer List aktiv in Erscheinung und führt eine leibhaftige Begegnung mit Juda in Enajim herbei, ohne erkannt zu werden (V.12–19). Erfolglos versucht Juda durch seinen Gefährten Hira die Enajim-Affäre abzuschliessen (V.20–23). Nach Bekanntwerden von Tamars Schwangerschaft spitzt sich die Lage dramatisch mit einer Anklage wegen Hurerei zu, mündet jedoch dank der einbehaltenen Pfänder Judas in ihre Rehabilitierung (V.24–26).

Die abschliessende Notiz von der Niederkunft Tamars (V.27) und die ausführliche Schilderung der Geburt ihrer Zwillinge (V.28–30) runden das Kapitel ab. Einerseits ist damit ein möglicher Unfruchtbarkeits- oder Unglücksverdacht gegen Tamar widerlegt. Andererseits besteht der Nachwuchs Judas wieder in drei Söhnen. Im Unterschied zu den anderen Abschnitten fallen in diesem letzten sprachliche und inhaltliche Eigenheiten auf, die darauf schliessen lassen, dass er ursprünglich eigenständig vorlag.<sup>831</sup>

Die Erzählung baut mehrere Spannungsbögen ineinander verwoben auf und thematisiert dabei diverse Problemfelder: Grob zu unterscheiden sind zunächst die Separation Judas und der Beginn seines Stammes, die Frage des Zusammenlebens respektive Konnubiums mit der kanaanäischen Bevölkerung<sup>832</sup> und Probleme der Einhaltung der sog. Leviratspflicht<sup>833</sup>.

<sup>830</sup> Wenham, Genesis (1994), nennt Gen 38 „a clear unit within Genesis, with six scenes“ (363). Die Einteilung der Szenen ist mit geringen Abweichungen Konsens in der Forschung.

<sup>831</sup> Westermann, Genesis (1982), 50, versteht unter Verweis auf die neue Thematik eines „Streites um den Vorrang“ die V.27–30 als „eine einmal selbständige genealogische Notiz“. Zu sprachlich-syntaktischen Einzelheiten vgl. die Untersuchung von Salm, Juda (1996), zusammengefasst dort 193. Im jetzigen Grosszusammenhang liegt eine deutliche Allusion auf die Zwillingsgeburt von Gen 25,24–26 vor.

<sup>832</sup> Dies betrifft die Freundschaft Judas mit Hira von Adullam sowie seine Eheschliessung mit der Tochter Schuas. Auffällig ist, dass Tamars Herkunft bis auf den Ortsnamen Enajim im Unklaren bleibt, was in der Forschung zu unterschiedlichen je „eindeutigen“ Einordnungen entweder als Kanaanäerin oder eben nicht geführt hat. Vgl. z.B. Salm, Juda (1996), 159, oder Schmitt, Nichtpriesterliche Josephsgeschichte (1980), 88.

<sup>833</sup> Vgl. die Anordnung zur Schwagerehe in Dtn 25,5–10. Bei einer Verknüpfung des Ergehens Tamars mit der Institution der Leviratsehe ist zu bedenken, dass die entsprechende Verordnung von Dtn 25,5 Verbindungen mit einem Fremden verhindern will. Dementsprechend wäre Tamar unter der Perspektive „Israelit/innen“ – „Fremde“ in ihrem Streben nach Samen aus dem Geschlecht Judas eher als Volksangehörige Israels einzuordnen.

Ausgeschlossen werden kann m.E. die in der Sekundärliteratur unter Verweis auf Lev 18,15 oft angeführte *Inzest*-Problematik des Verkehrs zwischen Schwiegervater und -tochter. Ein solcher liegt insofern nicht vor, als Tamar zum Zeitpunkt der Begegnung in Enajim bereits verwitwet ist und wieder in der Familie ihres Vaters lebt. Die Rückkehr ins Vaterhaus ist keineswegs nur private Angelegenheit, sondern auch ein juristischer Akt, durch den Tamar den Rechtsbereich Judas verlässt. Damit ist äusserlich dargestellt, dass – aus Judas Sicht, der um das Leben seines dritten Sohnes fürchtet – kein Levirats- oder Verlobungsverhältnis zwischen Tamar und Judas Sippe bestehen soll. Dies ist zumindest Judas Wunsch, andererseits zeigt Tamar mit ihrem Handeln, dass sie sehr wohl an ihrer Beziehung zum Stamm Judas festhält, wenn sie auch selbst nicht nach Schela sucht. Würde dennoch ein Verlobungszustand angenommen, läge eher ein spezieller Fall von Ehebruch als Inzest vor. Codex Hammurapi (um 1760 v.Chr.) gibt – bei aller geographischen und zeitlichen Distanz<sup>834</sup> – ein Beispiel dafür, wie ein möglicher sexueller Kontakt zwischen Schwiegervater und zukünftiger, d.h. ausgewählter oder in unserem heutigen Sprachgebrauch verlobter Schwiegertochter, juristisch eingeschätzt werden konnte: Nach §155 droht, wenn der Verkehr zwischen Schwiegervater und Verlobter des Sohnes stattfindet, nachdem das junge Paar bereits miteinander verkehrt hat, eine harte Bestrafung: „so soll man diesen Bürger [den Schwiegervater; CS] fesseln und ins Wasser werfen.“<sup>835</sup> Hatte das junge Paar noch keinen sexuellen Kontakt, muss nach §156 der Schwiegervater der Frau ein Bussgeld sowie ihre Mitgift auszahlen und sie entlassen, damit sie in eine andere Familie einheiraten kann.<sup>836</sup> Zudem wird eine Bezugnahme auf Lev 18 auch aufgrund der Witwenschaft Tamars eingeschränkt: Da in Lev 18,6–18 mit der Verletzung einer bestehenden Ehe (Lev 18,14a) oder der Ehre des hintergangenen Mannes (Lev 18,8b.16b) argumentiert wird, ist anzunehmen, dass die Vorschriften davon ausgehen, dass die Personen, die das jeweilige Verwandtschaftsverhältnis konstituieren, leben. Im vorliegenden Fall sind Judas Söhne Er und Onan, welche die Schwieger-Beziehung konstituierten, verstorben. So kann argumentiert werden, dass die in ihr Elternhaus zurückgekehrte Tamar nicht mehr mit Juda „verwandt“ ist. Zu einer möglichen Verbindung zwischen Schwiegervater und *verwitweter* Schwiegertochter zeigt der Vergleich mit altorientalischen Vorschriften – wiederum eingedenk der historischen Distanz – sogar positive Einschätzungen. So heisst es in §193 der Hethitischen Gesetze (ca. 1600 v.Chr.): „Wenn ein Mann eine Frau besitzt und der Mann stirbt, nimmt seine Gattin sein Bruder, und (dann) nimmt sie sein Vater. [...] (Es ist) kein Ärgernis.“<sup>837</sup> Und §33 der im Vergleich jungen Mittelassyrischen Gesetze aus der Zeit Tiglatpilesers I (ca. 1115–1076 v.Chr.) besagt: „[Wenn] eine Frau im Hause ihres Vaters wohnt, ihr Gatte stirbt [...] er kann sie ihrem Schwiegervater zur Ehe geben.“<sup>838</sup> Ungeachtet der umstrittenen Rechtslage wird Inzest vom Gefüge der Geschichte her thematisch nicht hervorgehoben, im Gegenteil erweist sich schliesslich der Verkehr zwischen Juda und Tamar als heilsgeschichtlicher Baustein.

<sup>834</sup> Werden altorientalische Quellen hinzugezogen, ist selbstverständlich deren zu den jeweiligen biblischen Texten teils sehr entfernter Kontext zu bedenken. Selbst bei einer in der historisch-kritischen Forschung nicht gerade modernen Frühdatierung des Bestandes von Gen 38 in salomonische Zeit (10. Jahrhundert v.Chr.) bestünden noch acht Jahrhunderte und über 1000 km Distanz zum Codex Hammurapi, der seinerseits mehr der königlichen Selbstdarstellung als konkreter Rechtspraxis dient.

<sup>835</sup> TUAT I, 61; vgl. COS II, 345.

<sup>836</sup> Vgl. TUAT I, 61, und COS II, 345.

<sup>837</sup> TUAT I, 122; vgl. COS II, 118.

<sup>838</sup> TUAT I, 86; COS II, 357.

Die Konflikte werden in spielerischen Wendungen und bis zum Schluss spannend erzählt, weshalb Gen 38 mit Recht als „Lehrstück‘ alttestamentlicher Ethik“<sup>839</sup> bezeichnet werden kann. Im Zentrum steht die List Tamars, unerkannt von Juda schwanger zu werden, was zunächst der Zuspitzung und im Nachhinein der Lösung der Probleme dient: Durch Tamars Initiative wird die Handlung vorangetrieben (V.11.14: Juda will Tamar seinen jüngsten Sohn Schela nicht geben), der Konflikt verschärft (V.24: Tamar wird der Hurerei bezichtigt) und schliesslich gelöst (V.25: Tamar kann anhand der Pfänder beweisen, dass sie im Recht ist).

Die Pointe der Erzählung liegt darin, dass der Hurerei-Vorwurf auf Tamar gerade nicht zutrifft.<sup>840</sup> Am Ende der Geschichte erweist sich, dass sie weder eine Hure ist (wie Juda in V.15 annimmt: Qal von *ḥšb* / חשב [für etwas halten, denken]) noch gehurt hat (wie es in V.24 über sie erzählt wird: Hophal von *ngd* / נגד [erzählt werden]), unpersönlich, ohne Angabe der Erzählenden). Beide Vorwürfe sind ebenso wie die Bezeichnung als *q<sup>dešāb</sup>* innerhalb der Erzählung perspektivisch gebunden und werden in den berichtenden Texten nicht verwendet. Tamar erscheint nur in der Perspektive Judas (V.15) und seiner Umgebung (V.24) als hurerisch und im Munde Hiras als *q<sup>dešāb</sup>* (V.21f.). Diese Perspektiven bleiben auf der Erzählebene subjektiv an Juda und Hira gebunden, für das lesende oder hörende Publikum ist Tamar über jeden Verdacht erhaben. Die Fehleinschätzungen Judas und Hiras werden durch Tamars List hervorgerufen, versinnbildlicht in ihrer Verkleidung mit einem Schleier. Damit kann sie Juda begegnen, ohne von ihm erkannt zu werden, andererseits ist es wegen ihrer Rückkehr in die Witwenkleider unabhängig von der Wortwahl Hiras logisch, dass er sie weder als *ḡōnāb* noch als *q<sup>dešāb</sup>* finden wird. Die Verkleidung dient der Verschleierung von Tamars Identität auf ihrem Weg zu Nachkommenschaft aus dem Stamm Judas.

Der Schleier (*ṣā'ip* / צעיף) gehört zu den Requisiten der Erzählung und ermöglicht eine der Spannung dienende Travestie. Sozialhistorische Auskünfte über eine besondere Hurentracht (vgl. Prov 7,10: *šit ḡōnāb* / שית זונה [Kleid einer Hure]) können aus dieser literarisch anspielungsreich gestalteten Szene nicht erschlossen werden.

Ein Vergleich mit der akkadischen *qadištu* über die Schleier-Paragrafen der Mittelassyrischen Gesetze A §40, 42–106, führt zu Irritationen, da die (unverheiratete) *qadištu* in der Öffentlichkeit gerade unverschleiert sein muss. Bei direkter Übertragung dieses Gesetzes auf Gen 38 kann Juda in der verschleierte Frau unmöglich eine *Qedesche* gesehen haben; die Wortwahl Hiras und der Schleier Tamars passen nach mittelassyrischem Recht schlicht nicht zusammen. Offensichtlich markieren die mittelassyrischen Schleiervorschriften den Unterschied zwischen verheirateten und unverheirateten Frauen, indem die unverheirateten barhäuptig bleiben.<sup>841</sup> Dies wiederum passt nicht zum biblischen Befund der Notiz der Selbstverschleierung der unverheirateten Rebekka bei ihrer ersten Begegnung mit Isaak (Gen 24,65).

<sup>839</sup> So der Aufsatztitel Krüger, Lehrstück (1993), der als „weitere ethische Handlungs-Norm im Hintergrund [...] die *kommunikative*, *Aufrichtigkeit*, *Zuverlässigkeit* und *Wahrhaftigkeit*“ (213, Herv. original) nennt, gegen die durch diverse Täuschungen (Onans, Judas, Tamars) verstossen wird.

<sup>840</sup> So spricht auch Schäfer-Bossert, Genesis 38 (1997), 70, von „in sie projizierte[r] Schuld“.

<sup>841</sup> Zum Gesetzestext vgl. Assante, kar.kid (1998), 32f.

Doch ist aufgrund der geographischen und zeitlichen Distanz und der Tatsache, dass soziale Kleiderordnungen je regional gebunden sind, der Vergleich mit den mittellassyrischen Gesetzen fragwürdig.<sup>842</sup> Vielmehr ist die literarische Funktion des Schleiers in dieser Erzählung als Verkleidung zu betonen.<sup>843</sup> So sind auch bei diesem Motiv der Täuschung mittels eines Stücks Stoff Bezüge zu den umliegenden Geschichten festzustellen: Judas Vater Jakob hat sich einst selbst verkleidet, um sich den Segen Isaaks zu erschleichen (Gen 27,15ff.), er wurde durch die Verschleierung der falschen Braut getäuscht (Gen 29,21ff.). Judas Bruder Josef wurde mittels eines blutgetränkten Stoffes für tot erklärt (Gen 37,31ff.) und wird in Ägypten ins Gefängnis kommen, weil die Frau seines Besitzers ein Stück seines Gewandes als Beweismittel gegen ihn verwendet (Gen 39,12ff.).<sup>844</sup> Zu weit geht m.E. die Vermutung, dass der Schleier Tamars ein Zeichen ihrer (bräutlichen) Keuschheit sei,<sup>845</sup> zumal die Geschichte offen lässt, ob Tamar jemals wieder Braut (Judas oder Schelas) sein wird.

Eine interessante Lösung der Schleierfrage, die auch mit mittellassyrischem Recht verträglich wäre, bieten die Targume Neophyti und Pseudo-Jonathan mit der Erklärung, dass Tamar (als verheiratete Frau) im Hause Judas verschleiert gewesen war und Juda sie nun nicht erkennt, weil er ja gar nicht weiss, wie sie aussieht.<sup>846</sup>

### Die Qedeschen-Verse 21 und 22

Die dreifache Erwähnung des Wortes *q'dešāh* ist in Gen 38 dem Gefährten Judas in den Mund gelegt. Er soll die hinterlegten Pfänder bei einer Frau, die Juda für eine Hure hielt, einlösen. Die entsprechenden Verse lauten folgendermassen:

#### Gen 38,21

וַיִּשְׁאַל אֶת־אֲנָשֵׁי מְקוֹמָהּ<sup>(a)</sup> לֵאמֹר  
אֵיזָה הַקְּדֻשָּׁה הוּא<sup>(b)</sup> בְּעֵינַיִם<sup>(c)</sup> עַל־הַדֶּרֶךְ<sup>(d)</sup> וַיֹּאמְרוּ לֹא־הִיְתָה בְּזֶה קְדֻשָּׁה:

*Da fragte er [Hira von Adullam; CS] die Männer ihres Ortes [folgendermassen]:*

„Wo [ist] jene *q'dešāh*, die bei Enajim am Weg [war]?“ Da antworteten sie: „Hier war keine *q'dešāh*.“ [Wörtlich: Nicht war hier eine *q'dešāh*.]

(a) Nach MT scheint der Ort durch das Suffix 3.f.Sg. dem Bereich Tamars zugeordnet.<sup>847</sup> Dagegen lesen der samaritanische Pentateuch, die Septuaginta, die Peschitta sowie Targum Neophyti und Pseudo-Jonathan analog V.22 lediglich „der Ort“ ohne Personalsuffix.

<sup>842</sup> Vgl. Bird, Harlot (1997/1989), 135, in einer Anmerkung: „since dress is a matter of local or regional custom.“

<sup>843</sup> Bird, Harlot (1997/1989), 123: „In this case, that common aspect of anonymity is reinforced by a custom of concealment of the face [...] The harlot's veil is a specific feature of this story and an essential prerequisite for the construction of the tale, or at least for this plan of action.“ Zur Schleierfrage vgl. auch Schäfer-Bossert, Genesis 38 (1997), 77f.

<sup>844</sup> Vgl. auch Wenham, Genesis (1994), 364.

<sup>845</sup> So Salm, Juda (1996), 129, die wegen Gen 24,65 sowie Gen 29,21ff. (Jakob ehelicht die verschleierte Lea) eine in Israel übliche Verschleierung während der Brauttag annimmt.

<sup>846</sup> „And Judah saw her, and Judah thought her to be a harlot, because her face was covered in the house of Judah, and Judah had not known her.“ (Díez Macho, Neophyti Genesis [1968], 602; Aramäisch a.a.O. 253; vgl. auch Díez Macho, Pseudojonatan Genesis [1988], 279). S.u. Abschnitt „Frühe Übersetzungen“.

<sup>847</sup> Ein *He locale* ist syntaktisch und semantisch auszuschliessen (gegen Salm, Juda [1996], 33).

(b) Im samaritanischen Pentateuch ist das korrektere Femininpronomen bewahrt und mit der Partikel *He* ergänzt (הִיא).<sup>848</sup> Ist dies ein *He interrogativum*, würde der Fragecharakter auf unübliche Weise verstärkt werden. Als Artikel würde das *He* den attributiven Aspekt betonen. Eine mögliche Erklärung liegt in der Annahme einer Dittographie.

(c) Die Ortsbezeichnung Enajim fehlt (wie bereits in V.14) in der Peschitta und der Vulgata.

(d) Peschitta und Vulgata konkretisieren den Weg als „Scheideweg“.

Insgesamt legt sich durch keine der abweichenden Lesarten der Verdacht von Textverderbnis nahe, weshalb insgesamt MT der Vorzug gegeben, das Pronomen (b) jedoch feminin verstanden wird.

## Gen 38,22

וַיָּשָׁב אֶל־יְהוּדָה וַיֹּאמֶר לֹא מָצָאתִיהָ  
וְגַם אַנְשֵׁי הַמָּקוֹם אָמְרוּ לֹא־הָיְתָה בָּזָה קְדֵשָׁה:

*Als er zu Juda zurückkam, sagte er: „Ich habe sie nicht gefunden,  
und auch die Männer des Ortes haben gesagt: „Hier war keine q'dešāh.““*

Die Verwendung der Bezeichnung *q'dešāh* ist im masoretischen Textbestand von Gen 38 unumstritten, wohl aber fällt auf, dass sie sich innerhalb dieser Erzählung auf diese einzige Szene beschränkt. Bei der Nennung des Wortes in V.22 handelt es sich schlicht um die wörtliche Wiederholung einer Aussage, die in V.22b (erzählerisch und literarisch) aus V.21c zitiert wird.<sup>849</sup>

Im erzählerischen Duktus der Geschichte ist damit eindeutig eine weibliche Person gemeint, die für eine sexuelle Handlung ein Ziegenböckchen erhalten soll, also eine Prostituierte.<sup>850</sup> Die *Qedeschen*-Begrifflichkeit wird durch den Freund<sup>851</sup> Judas verwendet und erklingt in seiner Nachfrage bei den Ortsansässigen erstmals in der

<sup>848</sup> Vgl. die Ausgabe von Gall (1918), 81.

<sup>849</sup> וַיָּשָׁב אֶל־יְהוּדָה וַיֹּאמֶר לֹא מָצָאתִיהָ / *Hier war keine q'dešāh.*

<sup>850</sup> Die Gabe eines Böckchens im Austausch gegen sexuellen Verkehr wird auch in einer Simsongeschichte erwähnt (vgl. Ri 15,1). Solche Naturalien können unmittelbar als Milchspender bzw. Fleisch dem Lebensunterhalt gedient haben; gegen Salm, Juda (1996), die das Böckchen rein narrativ verstehen will und einen alltagsweltlichen Hintergrund bezweifelnd anmerkt, dass „Frauen dieses Metiers in kürzester Zeit eine ansehnliche Herde beieinander“ gehabt hätten (a.a.O. 129). Verwiesen sei auf einen sumerischen Wechselgesang aus dem Kult der Göttin Nanāja (CBS 8530, Obv. i, 18f.), in dem ein Lamm (silā<sub>4</sub>) als Zahlungsmittel für das „Beugen der Hüften“ einer Frau erwähnt wird. Der Text ist zwar lückenhaft, eine sexuelle Konnotation jedoch unzweifelhaft.

Im narrativen Kontext von Gen fallen Variationen des Motivs „Ziegenböckchen“ im Zusammenhang eines Betrugs auf: die Fellverkleidung Jakobs, als er sich den väterlichen Segen erschleicht (Gen 27,16), sowie seine Täuschung als Vater durch das mit Ziegenblut getränkte Gewand Josefs (Gen 37,31). Als in Gen 38 sein Sohn Juda ebenfalls hinters Licht geführt wird, spielt wieder ein Böckchen eine Rolle.

<sup>851</sup> Dieser wird in V.1+12, in denen er nur sein stummer Genosse ist, mit dem Eigennamen Hira (חִירָה) genannt; doch bleibt er gerade in V.20–22, in denen er selbst handelt und spricht, seltsam anonym.

Perikope.<sup>852</sup> Dass er eine ganz bestimmte *q̄dešāb* sucht, wird neben der Determination mittels Artikel durch die mit dem Personalpronomen der 3. Person Singular angeschlossene Apposition „die bei Enajim am Wege“ präzisiert.<sup>853</sup> Demgegenüber wird in der abschlägigen Antwort, die er für Juda im darauffolgenden V.22 wörtlich wiederholt, durch die Wahl der undeterminierten Singularform generell ausgedrückt, dass dort „nicht eine *q̄dešāb*“, d.h. überhaupt keine, gewesen sei.

Eine Bedeutung im Sinne von „Geweihete“ oder „Kultfunktionärin“ ist für Gen 38 auszuschliessen, da an keiner Stelle ein kultischer Rahmen oder eine kultische Feier genannt wird. Allein deshalb ist es erstaunlich, wenn Gen 38 als klarer Beleg für *Kultprostitution* in Anspruch genommen wird, handelt es sich bei der Begegnung zwischen Juda und Tamar doch lediglich um Gelegenheitsprostitution.<sup>854</sup>

Dass sich Juda auf dem Weg zur Schafsschur befindet, als er Tamar sieht und Lust auf sie bekommt, dient narrativ der Erzeugung einer Situation, in der sich die beiden zufällig begegnen. Hypothesen zu Schur- und Erntefesten und damit einhergehenden orgiastischen Feiern im Sinne von Fruchtbarkeitskulten werden von Gen 38 nicht gestützt und gehören in das Reich der Fantasie.<sup>855</sup> Selbst wenn Juda unterwegs zu einer kultisch-religiösen Veranstaltung ist, wird sein Weg durch die Begegnung mit Tamar unterbrochen. Der Handel der beiden gleicht dem Standardgespräch zwischen Freier und Prostituierte. Weder wird das Verkleiden Tamars oder die Initiative Judas als religiös motiviert gekennzeichnet, noch wechseln die beiden religiös zu interpretierende Formeln. Sollte also die Schafsschur in Timna Bestandteil eines Kultfestes sein, gehört doch der Verkehr mit Tamar in Enajim nicht dazu. Er zählt in diesem Fall lediglich zu dem Phänomen Prostitution im Umfeld religiöser Veranstaltungen, wie es z.B. für Wallfahrten bekannt ist.<sup>856</sup>

#### *Zum semantischen Gehalt von q̄dešāb in Gen 38*

Aus dem Verlauf der Erzählung geht hervor, dass Hira intendiert, mit dem Wort *q̄dešāb* eine Prostituierte zu finden, für welche das Wort *zōnāb* gebräuchlich ist (vgl. auch V.15 derselben Geschichte). Da die Verwendungsweise von *q̄dešāb* in dieser Eindeutigkeit im Alten Testament einmalig ist,<sup>857</sup> ist danach zu fragen, wie der überraschende Wortwechsel zu verstehen ist.

<sup>852</sup> Bei fortlaufender Lektüre der Hebräischen Bibel wäre Gen 38,21 der insgesamt erste Beleg.

<sup>853</sup> Die Lesart des samaritanischen Pentateuchs unterstreicht jene Präzisierung; s.o. Textkritik (b).

<sup>854</sup> *Gelegenheitsprostitution* bezeichnet das nicht professionelle Anbieten sexueller Handlungen gegen materielle Vorteilnahme. Für Gen 38 bedeutet *Gelegenheit*, dass Tamar als nicht professionelle Prostituierte die Gelegenheit des Vorbeikommens Judas nutzt und Juda seinerseits eine verlockende Gelegenheit wahrnimmt, die sich ihm aus seiner Sicht zufällig bietet.

<sup>855</sup> Vgl. auch oben 3.2.2. Einen sehr detaillierten Versuch der Verknüpfung von Gen 38 mit der Tradition zu Inanna und Dumuzi zwecks Interpretation als *Hieros Gamos* legt Homan, *Date Rape* (2002), vor. Jedoch erweisen sich die zusammengetragenen „Parallelen“ als assoziativ oder zufällig. Eigenart und Ziel der Erzählung von Gen 38 geraten dabei in den Hintergrund.

<sup>856</sup> S.o. 3.1.3.

<sup>857</sup> S.o. die Ergebnisse zu sämtlichen anderen *Qedeschen*-Stellen. Bei Dtn 23,18 kommt eine solche Verwendung erst in der vorliegenden Verbindung mit V.19 in Betracht, die aufgrund sprachlich-formaler Differenzen nicht als ursprünglich gelten kann; s.o. 4.3.1. Abschnitt „Zur Verknüpfung von V.18 und V.19“.

*Herkömmliche Erklärungen*

Aufgrund der Beobachtung, dass sich der Gebrauch des Wortes *q̄dešāh* auf die Person Hiras beschränkt, wird dieselbe zumeist entweder als nicht-israelitisches Fremdwort (a) oder als Euphemismus (b) erklärt, wobei die Bedeutung „Prostituierte“ bzw. „Kultprostituierte“ in der Regel unhinterfragt angenommen wird.

Zu (a): Die Erzählung führt Hira als Adullamiter und damit als eingesessenen „Kanaanäer“ ein (vgl. V.1). Ebenso wird Enajim nicht als israelitischer, d.h. von einem der Geschwister Judas besiedelter Ort gezeichnet, weshalb auch dessen Bewohner, die Gesprächspartner Hiras, als Nicht-Israeliten erscheinen. Als *Fremdwort* erscheint das Lexem *q̄dešāh* dann deswegen, weil es nur von nicht-israelitischen Personen benutzt wird. Entsprechend wird die wechselnde Begrifflichkeit in Gen 38 in vielen Kommentaren unter Hinweis auf Hiras Herkunft abgehandelt.<sup>858</sup> Mit dieser Interpretation als Fremdwort kann vom Verlauf der Geschichte und dem hebräischen *zōnāh* abgeleitet *q̄dešāh* als nicht-hebräisches Wort für „Prostituierte“ verstanden werden. Allerdings bestätigen die weiteren *Qedeschen*-Stellen den Fremdwortcharakter nicht.

Zu (b): Wird die Wortwahl *q̄dešāh* als *Euphemismus* interpretiert, liegt die Annahme zugrunde, dass dies „wohl der höflichere Ausdruck“ für Prostituierte war, und es in „den hier vorausgesetzten ländlichen Verhältnissen [...] eine deutliche Abgrenzung zwischen beiden nicht gegeben“ habe.<sup>859</sup> Gerade beim Wechsel zwischen privater, unumwundener und öffentlicher, höflicher Sprechweise werden gerne Euphemismen benutzt.<sup>860</sup> Für diese Interpretation grundlegend ist, dass zwischen *zōnāh* und *q̄dešāh* bestimmte Vergleichspunkte vorhanden sind, die die Möglichkeit des sexuellen Verkehrs gegen Bezahlung einschliessen. Eine direkte Identifikation beider Worte, wie sie bei der Annahme eines Fremdwortes vorausgesetzt wird, ist jedoch nicht zwingend.

Unwahrscheinlich ist m.E., dass die Wahl des Wortes *q̄dešāh* als sprachliche Variation in einer stilistisch motivierten Vermeidung der Wortwiederholung von *zōnāh* begründet sei. So kommt das Nomen *zōnāh* in Gen 38 insgesamt nur einmal vor (V.15), das Nomen *q̄dešāh* wird dagegen dreimal verwendet, zudem aufgrund des repetitiven Stils in V.21f. unmittelbar nacheinander.<sup>861</sup>

<sup>858</sup> Exemplarisch Seebass, Genesis (2000), 38: „Der Kanaanäer Chira nennt die Frau eine Kedesche (Juda hielt sie in V.15 für eine Hure), also eine der Liebesgöttin Geweihte“. Ebenso Gruber, Qedescha (1986), 135, über *q̄dešāh* als Dialektwort von Timna.

<sup>859</sup> Westermann, Genesis (1982), 48. Vgl. auch Wenham, Genesis (1994), 368: „Even Hira uses a euphemism, ‘holy woman,’ ‘temple prostitute.’“ und Salm, Juda (1996), 127.130.

<sup>860</sup> Für „Prostituierte“ gibt es auch im Deutschen zahlreiche Euphemismen vom „leichten Mädchen“ bis zur „Liebesdienerin“. Vgl. auch Bird, Harlot (1989); Bird hält a.a.O. 126 jedoch fest, dass die Verwendung verschiedener Termini nicht unbedingt Bedeutungsidentität benötigt, „especially since euphemism is a characteristic feature of biblical Hebrew usage in describing sexual acts and organs. [...] A foot or a hand is not a phallus, though both terms are used with that meaning.“

<sup>861</sup> Gegen die Vermutung von Gruber, Qedescha (1986), 135: „Possibly for stylistic reasons, to avoid repetition of the same term where a synonym is available [...]“.



Beide Erklärungsmodelle vermögen es zwar, die Irritation des Wortwechsels innerhalb von Gen 38 zu erklären, doch ist ihre Aussagekraft hinsichtlich des restlichen Befunds zum *Qedeschen*-Wesen begrenzt. So kann die Annahme eines Fremdwortes (a) weder durch innerbiblisches noch durch ausserbiblisches Material gestützt werden.<sup>862</sup> Der Vorschlag eines Euphemismus (b) rechnet immerhin mit einem weiten Bedeutungsspektrum von *q'dešāh*, vermag dieses jedoch nicht durch die anderen hebräischen Belege abzusichern.<sup>863</sup>

Eine umfassendere Erklärung ermöglicht der folgende Einbezug semiotischer und linguistischer Überlegungen zur Analyse eines geweiteten bzw. veränderten Bedeutungsspektrums von *q'dešāh* in Gen 38. Nicht zuletzt können mit dieser Lösung auch Verbindungen zwischen der singulären Verwendung in Gen 38,21f. und den übrigen biblischen Belegen zu den *Qedeschen* hergestellt werden.

#### *Semantische Verschiebung*

Es ist für Gen 38 eine quasi synonyme Verwendung von *q'dešāh* und *zōnāh* festzustellen. Für letzteres Wort ist die Bedeutung „Hure, Prostituierte“ unzweifelhaft. Dies gilt sowohl für den Grossteil der alttestamentlichen Belege zur Wurzel *znh* / זנה als auch für den Gebrauch innerhalb der Erzählung von Gen 38. Das Wort *zōnāh* erscheint im Zusammenhang mit der Begegnung zwischen Tamar und Juda (V.15) und bedeutet aufgrund des anschliessenden Freiergesprächs (V.16f.) sowie der folgenden Handlung eindeutig „Prostituierte“. Eine Verbform von *znh* gehört zu der späteren Anklage gegenüber Tamar, gehurt zu haben (V.24). Zwischen diesen beiden *znh*-Belegen wird die vermeintlich Unbekannte von Hira mit dem Wort *q'dešāh* gesucht (V.21f.). Der Erzählverlauf, besonders die Folge der Verse 15–24, stellt eine enge semantische Beziehung zwischen den Worten *zōnāh* und *q'dešāh* her. Dies gilt auch, wenn noch für V.21 angenommen würde, dass die abschlägige Antwort an Hira nicht nur wegen Tamars Rückverkleidung zur Witwe erfolgt, sondern auch wegen eines Missverständnisses der Ortsansässigen, die womöglich zwischen *zōnāh* und *q'dešāh* differenzieren.<sup>864</sup> Denn V.22–23 zeigen, dass Juda Hiras Mitteilung über die *q'dešāh* als Information über jene Frau (*iššāh* / האשה) versteht,<sup>865</sup> die er für eine *zōnāh* hielt. Gleichermassen gilt dies unabhängig von der Frage, ob Tamar tatsächlich als Prostituierte zu beurteilen ist.<sup>866</sup>

<sup>862</sup> Gerade die ugaritischen *qdšm* (m.Pl.) als nächste fremdsprachige Vergleichsgrössen fallen als Beleg für die Bedeutungen „Prostitution“ oder „Kultprostitution“ aus; s.o. 3.2.1.

<sup>863</sup> Eine euphemistische Verwendung kommt für die restlichen *Qedeschen*-Stellen (Dtn 23,18; 1Kön 14,24; 15,12; 22,47; 2Kön 23,7; Hos 4,14; Hos 12,1\*) nicht in Frage. Allenfalls für Hi 36,14 wird eine Nebenbedeutung („Weihezeit“) in Betracht gezogen, allerdings nicht als Euphemismus für „Prostituierte“; s.o. 4.1.4. Abschnitt „Interpretationen“.

<sup>864</sup> Gegen Westermann, Genesis (1982), 48.

<sup>865</sup> So die neutrale Bezeichnung in V.20 in Judas Auftrag zur Pfandauslösung: *ba'iššāh* / האשה.

<sup>866</sup> Wohl allzu theologisch überformt ist der Vorschlag Jagersmas, für *q'dešāh* gerade auch die Bedeutung „heilig“ mit zu bedenken, da Tamar sich vom Ende betrachtet als „Heilige“ erweisen wird. Jagersma, Commentaar (1996), 166: „Behalve als synoniem van *zōnā*, ‚hoer‘, doet dit woord [*q'dešāh*, CS] ook aan *qādōšj*, ‚heilig‘, denken. Inderdaad wijst alles erop dat Tamar in dit

Die in Gen 38 vorliegende Verwendung verschiedener Ausdrücke in Bezug auf ein und dieselbe Figur kann folgendermassen erfasst werden: Die beiden Zeichen  $\text{זֹנָה}$  / זונה und  $\text{q}^{\text{d}}\text{dešāh}$  / קדשה haben denselben Referenten, nämlich Tamar. Aufgrund des Referenzrahmens, den die Erzählung als Ganze konstituiert, ist für das Zeichen  $\text{q}^{\text{d}}\text{dešāh}$  die Bedeutungsmöglichkeit „Prostituierte“ oder eine hieran stark angenäherte Bedeutung gegeben.

Die Terminologie semiotischer Modelle differiert stark. Gemeinsam ist ihnen eine dreistellige Beziehung zwischen *Zeichen*, *Bezeichnetem* und *Bezeichnendem*. Der Sinn erschliesst sich im Zusammenspiel der drei Relate und variiert entsprechend bei der Variation eines Relats. In der vorliegenden Untersuchung sei die Rede von dem *Zeichen* selbst, dem *Referenten*, worauf es verweist, und dem *Referenzrahmen*, in dem dies geschieht. Letzterer ist der Kontext, der einem Zeichen gemäss den Konventionen der jeweiligen Interpretationsgemeinschaft je eine bestimmte Bedeutung verleiht.

Das dreistellige semiotische Modell ist v.a. mit dem Namen C.S. PEIRCE verbunden, der in seiner Zeichentheorie die Termini *sign*, *object* und *interpretant* verwendet.<sup>867</sup> U. Eco unterscheidet das *semainon*, das *pragma* und das *semainomenon*.<sup>868</sup> Das strukturalistische linguistische Modell von F. DE SAUSSURE stellt für ein sprachliches Zeichen (*signifiant*) eine bipolare Beziehung zwischen dessen Bedeutung (*signifié*) und seinem jeweiligen konkreten Bezug (*réfèrent*) fest.<sup>869</sup> Ähnlich versucht bereits G. FREGE in seinen sprachphilosophischen Überlegungen, *Sinn* (entspricht: *signifié*) und *Bedeutung* (entspricht: *réfèrent*) eines *sprachlichen Zeichens* (entspricht: *signifiant*) zu unterscheiden.<sup>870</sup>

Für die Erschliessung des semantischen Spektrums von  $\text{q}^{\text{d}}\text{dešāh}$  in Gen 38 erweist sich ein dreistelliges semiotisches Modell als sinnvoll. Dies ist auch deswegen aufschlussreich, weil die interessierenden Zeichen  $\text{זֹנָה}$  und  $\text{q}^{\text{d}}\text{dešāh}$  mit zu unterscheidenden Perspektiven (Hira und Juda) verbunden sind und selbst auf der Ebene der auktorialen Erzählung nicht verwendet werden: Da ist zunächst die „neutrale“ Erfassung Tamars als Frau und Schwiegertochter durch die auktoriale Erzählung (1). Sodann wird dieselbe Person in der Wahrnehmung Judas Referent des Zeichens  $\text{זֹנָה}$  (2). Und schliesslich verwendet Hira für denselben Referenten das Zeichen  $\text{q}^{\text{d}}\text{dešāh}$  (3).

Zu (1): Als Ebene der auktorialen Erzählung gelten all jene Verse, die nicht perspektivisch an Personen der Geschichte gebunden sind, sondern Informationen von einem unbekannten, allwissenden „Erzähler“ wiedergeben. Von denjenigen Versen, die sich auf Tamar beziehen, sind davon ausgenommen V.15 (Judas Perspektive), V.21f. (Hiras wörtliche Rede), V.23 (Judas wörtliche Rede) und V.24 (Information an Juda). In auktorialem Stil wird Tamar nur mit ihrem Eigennamen

---

verhaal optreedt als een ‚heilige‘, dat will zeggen als iemand die (door God) voor een bepaald doel is ‚apart gezet‘.“ Diese reizvolle Idee ist jedoch weit von der Erzählstruktur und v.a. von der negativen Beurteilung der *Qedeschen*, die sich trotz der etymologischen Verbindung zur Wurzel  $\text{qdš}$  durch die Hebräische Bibel zieht, entfernt.

<sup>867</sup> Vgl. den Artikel „Charles Sanders Pierce“ in: Höffe, *Klassiker* 2, 228–237, bes. 232.

<sup>868</sup> Vgl. Eco, *Zeichen* (1977).

<sup>869</sup> Vgl. de Saussure, *Grundfragen* (1998).

<sup>870</sup> Frege, *Über Sinn und Bedeutung* (1892); vgl. den Artikel „Gottlob Frege“ in: Höffe, *Klassiker* 2, 251–273; Kritik an Freges teilweise unscharfer Terminologie a.a.O. 263f.

(V.6.13), als Frau (V.8.9), als Schwiegertochter (V.11.16) oder als (in einer Verbform) implizites feminines Subjekt (V.14.17–19.25.27–30) bezeichnet. Da die Pointe der Erzählung darin liegt, dass Tamar gerade nicht gehurt hat, sondern sich Recht verschafft hat (vgl. V.26), tragen die Zeichen und der Referenzrahmen der Erzählebene nichts für das Verständnis von *q<sup>d</sup>dešāb* aus.

Zu (2): Juda und seine Umgebung verwenden *zn̄b*-Lexeme als Zeichen für den Referenten Tamar. Bei Juda geschieht dies ohne Kenntnis der Person, wenn er eine Verschleierte für eine *zn̄nāb* hält (V.15). Später wird Juda hinterbracht, dass die unverheiratet schwangere Tamar gehurt habe (V.24). In der Wahrnehmung und Handlung Judas (V.15ff.) wird das Zeichen *zn̄nāb* mit der Bedeutung „Prostituierte“ verwendet, d.h. es erfolgt eine sexuelle Handlung gegen materielle Vorteilnahme.<sup>871</sup> Bei dem Vorwurf gegen Tamar überwiegt die moralische Beurteilung ihrer Schwangerschaft als ausserhalb einer regulären Ehe entstanden, weswegen eher die weitere Bedeutung „huren“ in Betracht kommt.<sup>872</sup> Beide Verwendungsweisen von Zeichen der Wurzel *zn̄b* / זנב sind alttestamentlich gut belegt.

Zu (3): Schliesslich verwenden Hira und die Bewohner von Enajim das Zeichen *q<sup>d</sup>dešāb* für denselben (ihnen unbekannten) Referenten, nämlich die verschleierte Tamar, die von Juda als *zn̄nāb* wahrgenommen wurde (V.21). Dies geht unmittelbar aus dem Auftrag Hiras hervor, die Pfänder gegen das für den sexuellen Verkehr vereinbarte Ziegenböckchen auszutauschen. Mit dem Bericht an Juda unter Verwendung desselben Zeichens wird bestätigt, dass kein Missverständnis vorliegt (V.22f.). Also ist davon auszugehen, dass Hira meint, mit Hilfe des Wortes *q<sup>d</sup>dešāb* ein Frau zu finden, die sich wie eine Prostituierte verhalten hat. Die Bedeutung „Prostituierte“ kann jedoch für dieses Zeichen nicht aus anderen Texten erhoben werden. Damit Gen 38 kohärent ist, muss das Wort demnach eine semantische Verschiebung, d.h. einen Bedeutungswandel erfahren haben. Zur Ermöglichung eines solchen Wandels muss zumindest für die Bezeichnenden innerhalb ihres Referenzrahmens von Gemeinsamkeiten in der Wahrnehmung von *q<sup>d</sup>dešāb* und *zn̄nāb* ausgegangen werden.

Worin nun liegt das Gemeinsame in der Verwendung der beiden Wörter, das Gen 38 erst verständlich werden lässt und zu der Annahme einer semantischen Verschiebung von *q<sup>d</sup>dešāb* veranlasst? Für *zn̄b* bietet die Erzählung mit V.24 die Ächtung und sogar Tötung als negative gesellschaftliche Reaktion an. Gleiches ist, wenn auch nicht aus moralischen, sondern aus religiösen Gründen, hinsichtlich der *Qedeschen* aus den weiteren alttestamentlichen *qdš*-Stellen bekannt. Bezogen auf weibliche *Qedeschen* liegt mit Hos 4,14 zusätzlich zu der Ächtung eine unmittelbare Parallelisierung mit der Nennung von *zonôt* vor. Mit diesem Befund ist als Gemeinsames von *zn̄nāb* und *q<sup>d</sup>dešāb* festzustellen, dass beide Wörter schlecht beleumdete Frauen bezeichnen: Die einen, weil sie sich prostituieren, die anderen, weil sie sich an einem falschen (Opfer-)Kult beteiligen, der mit Hurerei verglichen wird.

<sup>871</sup> S.o. 3.1.1.

<sup>872</sup> S.o. 3.1.2.

Dass *q<sup>e</sup>dešāb* in Gen 38 die Bedeutung „Prostituierte“ annehmen kann, liegt jedoch nicht allein darin begründet, dass sie ähnlich der *zōnāb* ein gesellschaftlich geächtetes Leben führt. Vielmehr wird dies inhaltlich durch den prophetischen Vergleich von falschem Gottesdienst mit Hurerei begünstigt, in dessen Zusammenhang in Hos 4,14 *Qedeschen* genannt werden. So kann folgende Bedeutungsverschiebung für den biblischen Gebrauch von *q<sup>e</sup>dešāb* angenommen werden: Das wörtlich „Geweihete/r“ bedeutende Wort bezeichnet Teilnehmende an Kulte, die nach der Intention der biblischen Schriften ausgerottet werden sollen. Zugleich werden diese Kulte metaphorisch als „Hurerei“ bezeichnet. *Qedeschen* werden damit zu einer geächteten Gruppe, ihre Bezeichnung womöglich zu einem Schimpfwort. Im Prozess eines Bedeutungswandels nimmt *q<sup>e</sup>dešāb* die Bedeutung „Prostituierte“ an, möglicherweise erst nach dem Verschwinden von *Qedeschen* aus der gesellschaftlichen Realität des Alten Israels.<sup>873</sup> Da in Gen 38 kultische oder religiöse Anspielungen ausfallen, kann festgestellt werden, dass hier die semantische Verschiebung bzw. Degradierung von *q<sup>e</sup>dešāb* bereits vollständig vollzogen ist.

Semantische Degradierungen vollziehen sich aufgrund gesellschaftlicher Veränderungen und damit einhergehendem verändertem Sprachgebrauch.<sup>874</sup> Als Übergangsstadium fungiert hierbei häufig eine euphemistische Verwendung. So können ursprünglich anders verwendete Wörter in einem neuen Kontext als Euphemismen eingesetzt werden und dadurch mit der Zeit eine Bedeutungsverschlechterung durchlaufen. Im Etymologischen Wörterbuch der deutschen Sprache<sup>875</sup> wird hinsichtlich der Wortverwendung in der Standardsprache allgemein festgestellt: „Bestimmte Besonderheiten ergeben sich auch schon beim Gebrauch der Wörter: Manche Wörter will man z.B. nicht »in den Mund nehmen«, weil sie Dinge betreffen, über die man nicht gerne redet (die körperliche Ausscheidung, Geschlechtsverkehr u.ä.). In solchen Fällen werden gerne verhüllende Wörter (Hüllwörter oder Euphemismen) verwendet [...]. Nach einiger Zeit gelten häufig auch diese Hüllwörter wieder als »zu direkt«, so daß sie durch neue ersetzt werden müssen. Das Wort, das als Hüllwort herangezogen wird, macht damit natürlich eine Bedeutungsverschlechterung durch: Es muß für den gemiedenen Begriff mit eintreten. Typisch ist etwa, daß Wörter für »Mädchen« (wie *Dirne*) zu Wörtern für »Prostituierte« werden.“<sup>876</sup> Letzteres ist im vorliegenden Zusammenhang besonders interessant. So bezeichnet das deutsche Wort *Dirne* – mit Ausnahme von Varianten in diversen Dialekten (norddeutsch: *Deern*, bairisch: *Dirndl*) – in der Standardsprache nicht mehr ein „Mädchen“ oder eine „Jungfrau“, sondern ist „weitgehend als Hüllwort zu der Bedeutung »Prostituierte« abgesunken“<sup>877</sup>.

### *Die Rolle Judas*

Schliesslich bietet die männliche Hauptfigur die Möglichkeit einer weiteren Anspielung als Grund für den Einsatz des Wortes *q<sup>e</sup>dešāb* gerade in der Geschichte von Gen 38. So handelt es sich bei Juda ausgerechnet um den Namensgeber des Südreichs. Eingedenk der bereits ausgeführten Beobachtung, dass die Mehrzahl der Belege die *Qedeschen* explizit dem Territorium Judas zuordnet, könnten die Erwähnungen aus Gen 38,21f. über die vordergründige Erzählung des

<sup>873</sup> So nach der Hypothese Lemaire, s.o. 4.2.2.

<sup>874</sup> Für Mesopotamien vertreten diese Ansicht pointiert Arnaud, *prostitution sacrée* (1973), und Assante, *kar.kid* (1998). Für den biblischen Bereich s.o. 4.3.3. und 4.4.

<sup>875</sup> Kluge/Seebold, *Wörterbuch* (2002).

<sup>876</sup> Kluge/Seebold, *Wörterbuch* (2002), XXXIII f.

<sup>877</sup> Kluge/Seebold, *Wörterbuch* (2002), 203.

eigenwilligen Zustandekommens von Judas Genealogie<sup>878</sup> hinausgehen. Ist Gen 38 ohnehin schon eine schelmische Schandgeschichte über den Stammvater Juda, wird sie im hebräischen Text zusätzlich mit dem indirekten Vorwurf kombiniert, dass Juda mit einer *Qedesche* verkehrt hätte. Dabei tritt in der Erzählung die in anderen Texten als falsch und daher als von JHWH weghurend geschimpfte religiöse Funktion der *Qedeschen* in den Hintergrund zugunsten der annähernden Identifikation von *Qedesche* und Prostituierte.

Bereits H. GUNKEL sieht in der Gestalt des Juda eine Anspielung an die Verbindung der politischen Grösse Juda mit *q'dešôt* und *q'dešim*, die auch bei Hos 12,1 zur Sprache käme, wo er wie folgt übersetzt: „aber zu Buhlnaben hält er [Juda; CS] sich treu“<sup>879</sup>. Nach T. KRÜGER, der Gen 38 auch auf die bei den Propheten im Zusammenhang mit Fremdgötterkult verwendete Verführungsmetaphorik bezieht, kann die „Erzählung von der Verführung Judas durch die vermeintliche (Kult-)Prostituierte Tamar [...] als Parodie auf die Befürchtung gelesen werden, fremde Frauen könnten die Israeliten zum ‚Götzendienst‘ verführen [...]. Tamar hat Juda in der Tat ‚verführt‘ – aber nur zum Wohle seiner Sippe!“<sup>880</sup> Wenn auch beide Überlegungen die Vorstellung von Kultprostitution nicht weiter diskutieren, weisen sie darauf hin, dass der Begriff der *q'dešab* in Gen 38 in einen grösseren Diskussionszusammenhang zu stellen und die Verknüpfung mit der Figur des Juda nicht zufällig ist.

### *Frühe Übersetzungen*

#### *Septuaginta*

Welches Verständnis von Gen 38,21f. zeigt nun die entsprechende LXX-Version?

Für Gen gilt, dass die griechische LXX „der sprachlichen Struktur des hebräischen Textes“<sup>881</sup> eng folgt und kaum abweichende Lesarten gegenüber MT enthält.<sup>882</sup> Nicht unbedeutend ist, dass das erste Buch der Bibel auch das zuerst übersetzte ist und „mit den anderen Pentateuch-Übersetzungen als Basis für die späteren Bücher der LXX anzusehen [ist], so daß das in ihr verwendete griechische Vokabular in den folgenden Übersetzungen bewahrt wurde.“<sup>883</sup>

Die betreffenden Verse lauten folgendermassen:<sup>884</sup>

#### **Gen 38,21**

ἐπηρώτησεν δὲ τοὺς ἄνδρας τοὺς ἐκ τοῦ τόπου Ποῦ ἐστὶν ἡ πόρνη ἢ γενομένη ἐν Αἰνὰν ἐπὶ τῆς ὁδοῦ; καὶ εἶπαν Οὐκ ἦν ἐνταῦθα πόρνη.

*Er [Hira von Adullam; CS] fragte aber die Männer des Ortes: „Wo ist die Hure, die in Ainan am Weg war?“ Und sie sagten: „Dort war keine Hure.“*

<sup>878</sup> In Sachen Eigenwilligkeit ebenbürtig den genealogisch wesentlichen Beziehungs- und Schwangerschaftsgeschichten von Abraham, Hagar und Sara; Jakob, Lea, Rahel, Silpa und Bilha; Noomi, Ruth und Boas sowie David und Batseba.

<sup>879</sup> Zu Hos 12,1\* s.o. den Abschnitt „Ein mutmasslicher Beleg“ unter 4.1.2.

<sup>880</sup> Krüger, Lehrstück (1993), 223.

<sup>881</sup> Rösel, Übersetzung (1994), 248.

<sup>882</sup> Vgl. Rösel, Übersetzung (1994), 11–16. Rösel geht a.a.O. 12 dementsprechend auch von „eine[r] einzige[n] Texttradition“ aus; zu den wenigen Stellen mit Übereinstimmungen von Qumranfragmenten und LXX gegen MT vgl. a.a.O. 14.

<sup>883</sup> Rösel, Übersetzung (1994), 7 (Herv. original; CS).

<sup>884</sup> Zitiert nach der kritischen Edition der Göttinger Septuaginta Bd. I, ediert von J.W. Wevers.

**Gen 38,22**

καὶ ἀπεστράφη πρὸς Ἰούδαν καὶ εἶπεν Οὐχ εὔρον, καὶ οἱ ἄνθρωποι οἱ ἐκ τοῦ τόπου λέγουσιν μὴ εἶναι ὧδε πόρνην.

*Und er kam zurück zu Juda und sagte: „Ich habe [sie] nicht gefunden, und auch die Männer des Ortes sagen, dass dort keine Hure sei.“*

Die Verwendung von πόρνη ist in beiden Versen unumstritten.<sup>885</sup> Mit πόρνη, das, wie ein Blick auf das gesamte Kapitel 38 zeigt, bereits für *zōnāh* in V.15 verwendet wurde, erhält *q̄dešāh* in V.21f. kein eigenes griechisches Äquivalent, sondern wird als gewöhnliche Prostituierte verstanden.<sup>886</sup> So werden an dieser Stelle in LXX die beiden hebräischen Begriffe in eins gesetzt und im wahrsten Sinne des Wortes synonymisiert. Damit wird freilich eine in MT ermöglichte Binnendifferenz nivelliert. Eine interessante Ergänzung in V.21 bietet die Handschriftengruppe ζ (ohne Handschrift 31)<sup>887</sup>, in der Hiras Frage der πορνὴ ἢ ἐπιλεγομένη gilt.<sup>888</sup> Damit wird die gesuchte Prostituierte im Unterschied zu V.15 näher als eine „bekannte“ oder „erwählte“ bestimmt.<sup>889</sup>

Andere Übersetzungen für *q̄dešāh* in Gen 38 kennt lediglich die Hexaplarische Rezension in einigen Minuskeln bei Aquila, und zwar für V.21 ἡ ἐνδιηλλαγμένη und für V.22 οὐκ ἦν ἐν τούτῳ διηλλαγμένη.<sup>890</sup> Hierbei handelt es sich wieder um die spezielle Terminologie Aquilas, die die *Qedeschen* als in irgendeiner Weise „Umgewandelte“ bezeichnet und wahrscheinlich mit sexueller Promiskuität in Verbindung bringen soll.<sup>891</sup> Dem auf ca. 130 n.Chr. zu datierenden Text von Aquila liegt also daran, die Bezeichnungen für Tamar in V.15 und V.21f. zu unterscheiden.<sup>892</sup>

Die einheitliche Wortwahl πόρνη im Hauptstrang von LXX kann auf unterschiedliche Weisen erklärt werden: Entweder haben die Übersetzenden kein geeignetes

<sup>885</sup> Zu den anderen teils nur syntaktischen Varianten der Verse vgl. den LXX-Apparat zur Stelle, Göttinger Septuaginta Bd. I, 366.

<sup>886</sup> LSJM 1450 zu πόρνη: „harlot, prostitute“.

<sup>887</sup> Die Variante bieten die Minuskelhandschriften 120 (9.Jht.), 122 (15.Jht., Grundlage der Aldina von 1518) und 407 (Ende 9.Jht.). Wevers, Greek Genesis (1974), 142, bemerkt für die Gruppe ζ aufgrund fehlerhafter Transkriptionen von Eigennamen eine „clear indication of an uncial parent text“.

<sup>888</sup> Partizip Medium/Passiv von ἐπιλέγω (rufen, auswählen); vgl. LSJM 643, LEH (rev.) 230: „to pick out, to select“.

<sup>889</sup> Der Vollständigkeit halber sei der Ausfall des zweiten πόρνη von V. 21 in Handschrift 53 (1439) notiert.

<sup>890</sup> Dies bezeugen (mit leichten Variationen, die nur die Syntax oder andere Vokabeln betreffen) die Handschriften 57 (11.Jht.), 127 (15.Jht.), 135 (10.Jht.), 344 (10.Jht.), 413 (12.Jht.) und 550 (12.Jht.); vgl. den zweiten Apparat zur Stelle, Göttinger Septuaginta Bd. I, 366.

<sup>891</sup> Zu den Medium-/Passiv-Partizipien von ἐνδιαλλάσσω bei Aquila s.o. 4.2.4. zu 1Kön 22,47 sowie 4.3.2. Abschnitt „Frühe Übersetzungen“.

<sup>892</sup> Diese Differenzierung zeigt die für Aquila typische „rücksichtslose und zuweilen [...] geradezu raffinierte Wörtlichkeit“ (Würthwein, Text [1988], 64).

griechisches Pendant für das (ihnen offensichtlich unbekannte) *qdš*-Wort gefunden und von der die Erzählung prägenden Verwendung von *q<sup>d</sup>dešāb* und *zōnāb* auf πόρνη als mögliches Äquivalent für beide Wörter geschlossen. Oder der für das Hebräische festgestellte Bedeutungswandel von *q<sup>d</sup>dešāb* ist bekannt und kann dennoch im Griechischen lediglich durch dasselbe Wort wie für *zōnāb* wiedergegeben werden. Beiden Annahmen widersprechen jedoch die verschiedenen griechischen Übersetzungen für die *qdš*-Lexeme an den anderen Stellen, die nicht auf das einfach verständliche πόρνη zurückgreifen. Als letzte Erklärung käme in Betracht, dass die Vorlage von LXX in diesem Kapitel von MT darin abweicht, dass das Wort *q<sup>d</sup>dešāb* nicht vorkommt.<sup>893</sup> Eine mutmassliche sekundäre Veränderung in V.21f. von einem vermuteten ursprünglichen *zōnāb* zu dem heute vorliegenden *q<sup>d</sup>dešāb* wäre dann im Sinne der Juda-Hypothese zu erklären, nämlich einer absichtlichen Verbindung der Figur Judas mit *Qedeschen*, die durch die prophetische Hurerei-Metaphorik bereits in der Nähe der *znh*-Terminologie stehen. Damit wäre Gen 38 nicht nur ein zufälliger Beleg für den Bedeutungswandel von *q<sup>d</sup>dešāb*. Jedoch handelt es sich hierbei freilich nur um eine textlich nicht gestützte Hypothese aufgrund der vorhergehenden Exegesen, die eine Affinität von *Qedeschen* zum Territorium Judas erbracht haben.

### Targume

Targum Onkelos<sup>894</sup> bewahrt in V.21 die *Qedeschen*-Begrifflichkeit und schreibt:

ושאיל ית אינשי אתרה למימר אן מקדשתא דהיא בעינים על ארחא  
ואמרו לית הכא מקדשתא:

*Da fragte er die Männer ihres Ortes folgendermassen: „Wo ist die m<sup>d</sup>qadaštā, die bei Enaim am Weg [war]?“ Und sie antworteten: „Es gibt hier keine m<sup>d</sup>qadaštā.“*

Am Ende von V.22 steht die identische Phrase: לית הכא מקדשתא [...]

Hier findet sich kein eigenes Wort für das hebräische *q<sup>d</sup>dešāb* / קדשה, sondern es wird eine aramäische Form der Wurzel *qdš* / קדש verwendet. Für *zōnāb* / זונה in V.15 schreibt das Targum den Euphemismus „Herumtreiberin“ *nāḫ<sup>e</sup>qat barā* / נפקת ברא, der auch in Targum Jonathan für die *qdš*-Lexeme von 1Kön und Hos 4,14 sowie in Targum Neophyti in Dtn 23,18 verwendet wird.<sup>895</sup> Durch die Verwendung einer Partizipform von *qdš* / קדש bildet das Targum den hebräischen Text im Aramäischen nach und erhält die Differenz zwischen V.15 und V.21f.

<sup>893</sup> Rösel, Übersetzung (1994), 9, zur Vorlagengebundenheit von Gen-LXX: „Nur in seltenen Fällen haben Übersetzer bewußt gegen die Vorlage agiert, ansonsten spiegelt die Septuaginta ein Verständnis, welches zur Zeit der Übersetzung als den Texten angemessen galt.“

<sup>894</sup> Es ist möglicherweise das älteste und wortgetreueste Targum; vgl. Aberbach/Grossfeld, Onkelos (1982), 7ff.

<sup>895</sup> In Targum Onkelos ist der Euphemismus nur an einer weiteren Stelle für *zōnāb* / זונה zu finden, und zwar am Ende der Dina-Erzählung in Gen 34,31. Vgl. Aberbach/Grossfeld, Onkelos (1982), 205, bes. Anmerkung 13, wo festgestellt wird: „Neither Dinah nor Tamar could be depicted, even by implication, as common prostitutes.“ Ausführungen zu besagtem Euphemismus s.o. 4.3.1. Abschnitt „Frühe Übersetzungen“.

Targum Neophyti schreibt in V.21f.:

ושאל ית עמא דאתרא למימר אן היא נפקת ברה דיתבה בפרשות ארחתה על ארחתה  
ואמרין לית הכא אתה נפקת בר:

*Da fragte er die Leute des Ortes folgendermassen: „Wo ist jene Herumtreiberin, die an der Wegkreuzung am Weg sass?“ Und sie antworteten: „Es gibt hier keine Frau, die sich herumtreibt.“*

Am Ende von V.22 steht die identische<sup>896</sup> Phrase: לית הכא אתה נפקת בר [...]

Mit dem Euphemismus *nāḫqat barā* / נפקת ברא wird in Targum Neophyti dasselbe Wort wie schon in V.15 verwendet. Also fällt hier ebenso wie in LXX innerhalb der Erzählung die Binnendifferenz zwischen *ḡōnāh* und *q̄dešāh* aus.

Pseudo-Jonathan schliesslich schreibt ein eigenes Wort in V.21:

ושאל ית אינשי אתרא למימר האן מטעיתא דהיא בסכות עיינין על אורחא  
ואמרו לא הוה הכא מטעיתא:

*Da fragte er die Männer des Ortes folgendermassen: „Wo ist die <Verführerin>, die ‚beim Sehen der Augen‘ am Weg [war]?“ Und sie antworteten: „Hier war keine <Verführerin>.“*

V.22 schliesst mit der praktisch identischen<sup>897</sup> Phrase: לא הוה הכא מטעיתא [...]

Das Nomen *מטעיתא* basiert auf der Wurzel *tʿj* / טעי (sich irren, vom Weg abkommen). Es bezeichnet in dieser abgeleiteten Form eine Person, die vom rechten Weg abbringt, und wird in umschreibendem Sinne für Prostituierte verwendet.<sup>898</sup> Im Deutschen wird dies mit dem Wort „Verführerin“ nachgeahmt. Da in V.15 wie bei den anderen Targumen das bekannte *nāḫqat barā* / נפקת ברא verwendet wird, markiert Pseudo-Jonathan mit seiner Wortwahl ähnlich MT und Onqelos eine Differenz zwischen V.15 und V.21f. Anders als bei Onqelos unterbleibt dabei eine Anspielung auf die Wurzel *qdš* / קדש.

Die beiden Targume Neophyti und Pseudo-Jonathan verwenden dem Duktus der Erzählung folgend Wörter für sexuelle Promiskuität bzw. Prostitution. Dagegen ist Targum Onqelos bemüht, auch im Aramäischen die *Qedeschen*-Begrifflichkeit zu bewahren, verzichtet aber zugleich auf erklärende Ergänzungen. Die Annahme einer semantischen Verschiebung impliziert freilich, dass diese zur Zeit der Targume vollzogen ist.

Zusammenfassend können die frühen Übersetzungen als Belege dafür gelten, dass die Erzählung von Juda und Tamar in Gen 38 auch bei Ausfall der *qdš*-Lexeme in sich schlüssig bleibt. Das Verwechslungsspiel der vermeintlichen Prostituierten und die Pfänder Judas als rettender Trumpf in der Hand Tamars bleiben unabhängig

<sup>896</sup> Mit der nur formalen Differenz א statt ה bei אתה.

<sup>897</sup> הוה (f.) statt הוה (m.).

<sup>898</sup> Vgl. Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic* (2002), 303, mit Hinweis auf Gen 34,31. Zur Wurzel *tʿj* / טעי vgl. Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic* (2002), 227.



von der Wortwahl in V.21f. zentrale Elemente der Geschichte. So fällt eine Unterscheidung zwischen der Wahrnehmung Judas in V.15 und der Nachfrage Hiras in V.21 in der griechischen Überlieferung mit Ausnahme Aquilas und in der aramäischen entsprechend mit Ausnahme von Targum Onqelos aus. Desgleichen fehlt wie bereits im hebräischen Text eine Verortung der Geschichte oder einiger ihrer Elemente im kultischen Rahmen.

### *Zusammenfassung*

Die Erzählung von der Begegnung des Stammvaters Juda mit der dadurch zur Stammutter werdenden Tamar in Gen 38 zeichnet sich dadurch aus, dass das Lexem *q̄dešāb* als Zeichen für denselben Referenten, nämlich Tamar, verwendet wird wie *zōnāb* (Hure). Zugleich weist es keinerlei Bezüge zu einer Institution von Kultprostitution auf. Die in der vorliegenden Gestalt festzustellende Relation der Wörter *zōnāb* und *q̄dešāb* deutet darauf hin, dass *q̄dešāb* einen Bedeutungswandel durchlaufen hat, der jedoch nur in dieser Erzählung unzweifelhaft belegt ist. Frühe Übersetzungen zeigen, dass die Verwendung zweier verschiedener Wörter für den Verlauf der Erzählung nicht zwingend notwendig ist.

Die literarische Struktur von Gen 38 bindet die Erzählung sorgfältig in den Jakobs-/Josefserzählkreis ein und reiht sie mit ihren spezifischen Beiträgen zu den Motiven Nachkommenschaft auf Umwegen, göttlich goutierte menschliche List, Schutz der Schwachen und Bevorzugung des Jüngeren in die Sammlung der Elterngeschichten<sup>899</sup> ein. Unter gesamtbiblischer Perspektive werden Bezüge zur Geschichte des Stammes Juda, besonders zum davidischen Haus und dem Kleinstaat Juda, sichtbar, die an die Hoffnung des Davidssprosses (z.B. Jes 55,3; Jer 23,5; Ez 34,23f.) anknüpfend mit der Erwähnung Judas und Tamars in Mt 1,3 bis in den Stammbaum Jesu hinein fortgeschrieben werden.<sup>900</sup>

Die mit der Wahrnehmung Tamars verbundene Terminologie *zōnāb* und *q̄dešāb* ist in Gen 38 perspektivisch an die männlichen Figuren Juda und Hira gebunden und erweist sich vom Ende her als Fehleinschätzung. Da Hinweise sowohl auf kultische Orte als auch auf religiöse Feste fehlen, kann aus der Erzählung und besonders aus der Verwendung des Wortes *q̄dešāb* keine Institution der Tempelprostitution abgeleitet werden, wohl aber die Möglichkeit der Bezeichnung von Prostituierten mit dem Terminus *q̄dešāb*. So handelt es sich um einen unzulässigen Zirkelschluss, wenn Gen 38 dazu herangezogen wird, „die Deutung der akkadischen *qadištu* als

<sup>899</sup> Auch an Gen 38 wird evident, wie defizitär der ältere Terminus „Vätergeschichten“ ist. Eine kurze „Hinführung“ zu dieser Problematik bietet Fischer, Gottesstreiterinnen (2000), 10–17.

<sup>900</sup> Sarna, Genesis (1989), 264, nennt den Zusammenhang der genannten Orte (Adullam, Kesib, Timna und Enajim) mit dem späteren Territorium des Stammes Juda und die Rolle Adullams in Davidsepisoden (1Sam 22,1; 2Sam 23,13). Bezüglich David klingen mehrere Frauennamen an, nämlich einerseits die als *Bat-Schua* (Gen 38,12) bezeichnete Frau Judas und Davids Frau *Bat-Scheba*, die in 1Chr 3,5 ebenfalls בַּת־שׁוּעַ geschrieben wird, sowie andererseits die Davids-tochter Tamar (vgl. 2Sam 13). Schliesslich ist der Juda-Tamar-Spross Perez ein wichtiger Stammvater Davids (vgl. Ruth 4,18–22) und Jesu (Mt 1,3).

einer ‚Tempelprostituierten‘ zu stützen“;<sup>901</sup> welche ihrerseits als Argument dafür dienen muss, dass mit der biblischen *q̄dešāb* eine Kultdirne gemeint sei.<sup>902</sup>

Eine erwägenswerte Erklärung für die Terminologie von V.21f. liegt darin, dass mit der Anlagerung des Wortes *q̄dešāb* in einer Erzählung über den Stammvater Juda auf die Lokalisierung des *Qedeschen*-Wesens in Juda angespielt werden soll. Indem sie im Munde des Nicht-Israeliten Hira erscheint, wird sie zudem als nicht zu Israel gehörig markiert. Ihrer Verwendung liegt eine semantische Verschiebung zugrunde, die einerseits auf der gesellschaftlichen Ächtung sowohl von Prostituierten als auch von *Qedeschen* basiert. Zudem wird andererseits die eindeutige Bezugnahme auf hurerisches Handeln durch die metaphorische Sprache von Hurerei für falsche religiöse Praktiken verstärkt. Dies alles spricht für ein relativ junges Stadium der Verwendung des Wortes *q̄dešāb*, so dass es wahrscheinlich ist, dass dessen dreimalige Erwähnung in V.21f. erst nachexilisch in die ältere Erzählung von Juda und Tamar eingefügt worden ist.

#### 4.3.4. Zusammenfassende Einschätzung

Die weiblichen *Qedeschen* befinden sich im Gegensatz zu den männlichen eindeutig in anrühiger Gesellschaft und werden in ihren jeweiligen literarischen Kontexten mit Lexemen der Wurzel *zn̄b* / זנה (huren) in Verbindung gebracht. Dies geschieht jedoch von Fall zu Fall auf verschiedene Weise. Eine Ineinssetzung von *q̄dešāb* mit *zōnāb* wird diesem Befund ebenso wenig gerecht wie eine hypothetische Unterscheidung von Kultprostitution und Prostitution.

Die Belege von Dtn 23,18 und Hos 4,14 stellen die *Qedeschen* in einen kultischen Kontext, so dass sie wie ihre männlichen Kollegen in den Königebüchern als unerwünschte Kultfunktionäre/innen erscheinen. Die stilistische Verwebung mit der *zn̄b*-Terminologie, wie sie v.a. in Hos 4 ausgearbeitet ist, hat das Ziel, nicht erwünschte religiöse Orientierungen als untreu und hurerisch gegenüber JHWH zu desavouieren. Dies geschieht als Teil eines rhetorischen Arguments, ohne die *Qedeschen* selbst als Huren oder hurend zu bezeichnen – eine Differenz, die bei einer flüchtigen Lektüre übersehen werden kann. Dennoch begünstigt es die bei Hosea verwendete Hurerei-Metaphorik, *q̄dešāb* mit *zōnāb* so unmittelbar zu vergleichen, dass sie in eins gesetzt werden. Dies liegt wohl der Platzierung von Dtn 23,18 vor V.19 zugrunde und geschieht in der Erzählung von Gen 38. Allerdings fehlt bei letzterer ein religiöser Bezug, weswegen die Interpretation von *q̄dešāb* als Kultprostituierte fehlschlägt. Der Verwendung von *q̄dešāb* als mögliche Bezeichnung für Prostituierte liegt eine semantische Verschiebung zugrunde, bei der es sich um eine jüngere Entwicklung handeln muss.

<sup>901</sup> Ulshöfer, Bibel, Babel (1998), 108. Vgl. auch Ulshöfer, Scherbe (1995), 65.

<sup>902</sup> Vorsichtiger heisst es z.B. bei Sarna, Genesis (1989), 269 nach dem Hinweis auf die etymologische Verwandtschaft zwischen *q̄dešāb* und *qadištu*. „The office of *qadištu* is known from tablets listing Mesopotamian temple personnel and from Babylonian and Assyrian laws, but the nature of her religious function remains unclear.“ Hierzu allgemein s.o. 2.

Die frühen Übersetzungen unterstützen bei allen Unsicherheiten einen anrühigen Bedeutungsaspekt von *q̄dešāh*. Dies geht in LXX bis hin zur Identifikation mit *πόρνη*, wobei festzustellen ist, dass sich damit kein „Standard-Äquivalent“<sup>903</sup> herausgebildet hat, sondern die einzelnen *Qedeschen*-Stellen recht unterschiedlich ins Griechische übertragen wurden. Die Targumliteratur bedient sich Umschreibungen und bevorzugt die Phrase *nāḫ̄qat barā* / נַפְקַת בְּרָא (Herumtreiberin). Eine Differenzierung zwischen gewöhnlicher und kultischer Prostituierte erfolgt dabei nicht.

Es ist also bei den Belegen zu den weiblichen *Qedeschen* eine deutliche Akzentverlagerung zu verzeichnen, die sie in Verbindung mit Hurerei stellt. Aufgrund der einzelnen Befunde wird ersichtlich, dass ihre Geschlechtszugehörigkeit (*sex*) eine wesentliche Rolle für den Verdacht der Hurerei spielt.

#### 4.4. Zusammenfassung

##### 4.4.1. Der Befund

Die untersuchten elf masoretischen Belege (Hi 36,14; 1Kön 14,24; 15,12; 22,47; 2Kön 23,7; Dtn 23,18; Hos 4,14; Gen 38,21f.) und der eine mutmassliche Beleg (Hos 12,1\*) bieten nur wenige inhaltliche Aussagen über die *Qedeschen* der Hebräischen Bibel. Dies gilt sowohl für allgemeine Hinweise als auch für die spezielle Frage nach einer Verbindung zur Prostitution im Sinne einer Kultprostitution. Dennoch können einige Merkmale zur alttestamentlichen Darstellung des *Qedeschen*-Wesens beobachtet werden.

##### *Die q̄dešīm*

Es hat sich gezeigt, dass eine Differenzierung nach den Genera sinnvoll ist. Diese ergibt, dass die rein maskulinen Belege keine Affinität zu Aussagen über Hurerei oder Prostitution aufweisen. Die Erwähnungen von maskulinen *q̄dš*-Formen in den Königsbüchern (1Kön 14,24; 15,12; 22,47; 2Kön 23,7) ergeben das Bild einer unerwünschten Kultform, die jedoch nicht näher spezifiziert wird. Die Notizen aus 1Kön deuten auf eine geographische und zeitliche Verortung der *Qedeschen* in Juda bis zur Regierung Joschafats im 9. Jahrhundert v.Chr. hin; allerdings erwähnt sie der Beleg aus 2Kön auch in direkter Verbindung mit dem Jerusalemer Tempel zur Zeit Josias. Die Verortung in Juda begünstigt die Annahme, dass in Hos 12,1\* ein weiterer maskuliner Beleg vorliegen könnte. Den die *Qedeschen* ablehnenden Aussagen aus 1/2Kön entspricht das Verbot von *Qedeschen* beiderlei Geschlechts in Dtn 23,18. Der ebenfalls maskuline Beleg aus Hi 36,14 ist nur schwer zu ent-

<sup>903</sup> Mit „Standard-Äquivalent“ ist die feste Zuordnung eines griechischen zu einem hebräischen Wort gemeint; vgl. Rösel, Übersetzung (1994), 7. Rösel weist a.a.O. 19 darauf hin, dass nach der Bestimmung eines Standard-Äquivalents in „einem zweiten Schritt [...] durch die Analyse der Abweichungen von den Standard-Äquivalenten die Sinnverschiebung durch den Übersetzer festgestellt werden“ kann. Im Falle der Belege von *q̄dešāh* und *q̄adeš* und ihrer jeweiligen Wiedergaben in der LXX wird kein griechisches „Standard-Äquivalent“ erkennbar.

schlüsseln. Der Vers zielt darauf ab, dass Frevler mit einem frühen Tod rechnen müssen, und thematisiert damit ebenfalls die Differenz zwischen rechter und falscher religiöser Haltung. Sollten hier trotz unsicherer Syntax und Vokalisierung tatsächlich *Qedeschen* erwähnt sein, wird ihnen ebenfalls eine falsche religiöse Orientierung zugeschrieben.

#### *Die q<sup>d</sup>dešôt*

Der Befund zu den drei femininen Belegen verlagert den Schwerpunkt von kultischen Fragen auf moralische. Zwar ist bei Hos 4,14 explizit und bei Dtn 23,18 durch den Folgevers ein kultischer Zusammenhang gegeben, doch werden die *Qedeschen* dort zusätzlich mit Lexemen der Wurzel *znh* / זנה (huren) in Verbindung gebracht. An beiden Stellen kann eine oberflächliche Lektüre zu der Ansicht verleiten, die *Qedeschen* gingen einer Form von Prostitution nach, die aufgrund ihrer kultischen Einbindung als Kultprostitution anzunehmen wäre. Jedoch zeigt die detaillierte Diskussion der Stellen, dass Dtn 23,18 für sich genommen keine derartige über das schlichte Verbot von *Qedeschen* hinausgehende Aussage enthält und in Hos 4,14 die *Qedeschen* selbst nicht des Hurens bezichtigt werden, sondern an Opfern beteiligt sind. Von beiden Stellen hebt sich die Erzählung in Gen 38 ab, in welcher ein Bedeutungswandel für das Lexem *q<sup>d</sup>dešāh* festzustellen ist, da es hier zur Bezeichnung einer Prostituierten herangezogen wird, jeglicher Hinweis auf einen kultischen Kontext jedoch ausfällt. Diese Verwendung unterscheidet sich deutlich vom restlichen Befund zu den *Qedeschen*, könnte jedoch als möglicher Grund für die Einfügung von Dtn 23,18 vor V.19 vorausgesetzt werden. Die semantische Verschiebung für *q<sup>d</sup>dešāh* wird einerseits aus der mit der *zônāh* gemeinsamen Ächtung gespeist, andererseits durch die prophetische Polemik, dass der falsche Kult mit Hurerei vergleichbar sei. Gen 38 als Beleg für diese Verschiebung nimmt damit unter den *Qedeschen*-Stellen eine Sonderrolle ein und kann mit Sicherheit nicht als Kardinalstelle für eine generelle Prostitutionstätigkeit der *Qedeschen* herangezogen werden.

#### 4.4.2. Einschätzung der Differenzen

##### *Zwei Genera, zwei Bedeutungen?*

Wie nun sind die Unterschiede zwischen den Befunden über die maskulinen und femininen *Qedeschen* zu verstehen? Durch eine genderorientierte Herangehensweise haben sich die Genera als wichtiges Unterscheidungsmerkmal inhaltlicher Differenzen erwiesen. So bietet sich die Möglichkeit, die *q<sup>d</sup>dešīm* und *q<sup>d</sup>dešôt* als zwei verschiedene Personengruppen voneinander zu trennen. Mit dem obigen Befund wären die männlichen *Qedeschen* dann von der Diskussion um Kultprostitution ganz auszuschliessen, da die Texte über sie keinerlei Hinweise auf hurerisches Handeln bieten. Doch auch die weiblichen *Qedeschen* könnten nicht ohne weiteres als Kultprostituierte gedeutet werden, da sie zwar eine Affinität zu Hurerei oder Prostitution aufweisen, gleichzeitig aber festgestellt werden muss, dass ihre kultische Einbindung weniger eindeutig belegt ist als die der männlichen *Qedeschen*.

Allerdings erweist sich auch die Erklärung, hier handle es sich eben nur um gewöhnliche Prostituierte und *q<sup>dešāh</sup>* sei ein simples Synonym von *zōnāh*,<sup>904</sup> angesichts des uneinheitlichen Befundes zu den weiblichen *Qedeschen* als nicht verifizierbar. So wird ja in Hos 4,14 eine kultische Aktivität (Opfern) und in der Kontextualisierung von Dtn 23,18 der Tempel genannt. Zudem sprechen gegen eine einfache Unterscheidung von *q<sup>dešōt</sup>* als „möglicherweise hurerische Frauen“ und *q<sup>dešīm</sup>* als „nicht-hurerische Kultfunktionäre“ einerseits die Parallelisierung beider Genera in Dtn 23,18 und andererseits die Tatsache, dass beide Wörter etymologisch auf dieselbe Wurzel *qds* / קדש zurückgehen. Eine einfache Trennung von *q<sup>dešōt</sup>* und *q<sup>dešīm</sup>* bietet also keine befriedigende Lösung.

#### *Geschlechtsspezifische Zuschreibungen*

Wird dagegen die genderorientierte Wahrnehmung auf den Hurerei-Vorwurf selbst angewendet, ist festzustellen, dass dieser seinerseits auf einer geschlechtsspezifischen Zuschreibung basiert, nämlich der Verbindung von Hurerei vorwiegend bzw. ausschliesslich mit Frauen.<sup>905</sup> Diesem Mechanismus entspricht auch die Anlagerung des Hurerei-Vorwurfs an den weiblichen *Qedeschen*. Darüber hinaus ist festzustellen, dass die übertragene Verwendung der Wurzel *znh* / זנה (huren) ebenfalls mit einer Geschlechtskodierung arbeitet. So kommt innerhalb des bildhaften Vergleichs der Abwendung von JHWH mit hurerischer Untreue den Menschen die weibliche und der Gottheit die männliche Rolle zu.

Hierbei haben die geschlechtlichen Zuordnungen eine untergeordnete Bedeutung und dienen lediglich der Illustration eines drastischen Vergleichs. Von Interesse ist jenseits der Bildebene die Frage nach religiöser Orthopraxie. Dies wiederum ist ein Problem, das mit Ausnahme von Gen 38 und eventuell Hi 36,14 an allen Stellen über die *Qedeschen* beiderlei Geschlechts eine zentrale Rolle spielt. So ist das Motiv der rechten Gottesbeziehung und korrekten religiösen Praxis das eigentliche Thema sowohl des *znh*-Bildes als auch der *Qedeschen*-Problematik. Die exegetische Auseinandersetzung mit Hos 4 deutet darauf hin, dass eine missverständliche Vermengung beider an sich getrennter Elemente, der Hurerei-Metaphorik einerseits und der *Qedeschen* andererseits, dazu geführt hat, die Hauptaufgabe der *Qedeschen* im Huren zu suchen. Wie der dichte Textzusammenhang bei Hos 4 zeigt, begünstigt die Wahl des weiblichen Geschlechts die Vermischung von Bildspender (Hurerei) und Bildempfänger (falsche religiöse Orientierung; konkretes Beispiel: Opfern mit *Qedeschen*). Daneben wird lediglich in Dtn 23,18 durch den anschliessenden V.19 eine Verbindung zur Hurerei und zugleich zu kultischer Unreinheit hergestellt.

So ist als Erklärung für die Anlagerung des Hurerei-Vorwurfs an den weiblichen *Qedeschen* vorzuschlagen, dass dieser aus einem geschlechtsspezifischen Bild übernommen ist, dessen eigentliche Aussage wiederum mit dem ursprünglichen

<sup>904</sup> Diese Lösung inklusive dem Zweifel an der Existenz von Kultprostitution findet sich z.B. in dem entsprechenden Exkurs 22 bei Tigay, Deuteronomy (1996), 480f.

<sup>905</sup> S.o. 3.1.2., bes. die Ausführungen zu Pheterson, Huren-Stigma (1990), in Abschnitt „Übertragene Bedeutung“.

Vorwurf gegen das *Qedeschen*-Wesen übereinstimmt, nämlich der falschen religiösen Ausrichtung. Dieser Vorgang wird zudem dadurch gefördert, dass die gesellschaftliche Ächtung von *Qedeschen*, wie sie dem Duktus aller Belege zu entnehmen ist, derjenigen von Prostituierten ähnelt, selbst wenn sie auf unterschiedlichen Motiven basiert. Wiederum geschlechtsspezifisch gebunden vollzieht sich daher für das Wort *q̣dešāh* als Bezeichnung für schlecht beleumundete Frauen ein Bedeutungswandel, so dass es auch für Prostituierte verwendet werden kann, wie Gen 38 belegt. Übersetzungen wie „Buhlknabe“ zeigen, dass diese veränderte Bedeutung ohne Anhalt in den Texten auch auf männliche *Qedeschen* übertragen wurde.

## 5. Die Hurerei der *Qedeschen* – ein Erklärungsversuch

Die biblischen Texte bestätigen den Verdacht der Kultprostitution als Tätigkeit der *Qedeschen* nicht, sondern belegen lediglich, dass diese durchwegs negativ dargestellte Personengruppe aus dem religiösen Leben des Alten Israels verdrängt wurde. Dennoch ist eine Anlagerung des Hurerei-Gedankens in den Kontexten zu weiblichen *Qedeschen* und eine Bedeutungsverschiebung des femininen Wortes *q̄dešāh* festzustellen. Als Erklärung für eine Verknüpfung der *Qedeschen* mit Hurerei kommt die Verwendung der Begrifflichkeit von *ṣnh* / זנה (huren) als Bild für religiöse Untreue gegenüber JHWH in Betracht.<sup>906</sup>

### 5.1. Das Motiv der religiösen Untreue

Das Wortfeld „Hurerei“ wird im Hebräischen durch die Wurzel *ṣnh* / זנה wiedergegeben, die ganz im Gegensatz zu dem dürftigen Befund über die *Qedeschen* im Alten Testament zahlreich belegt ist.<sup>907</sup> Unter den mannigfaltigen Belegen sind für die Frage nach möglichen Verbindungen von Kult und Prostitution diejenigen interessant, die die Vorstellung der Hurerei abstrakt auf die Gefolgschaft von Gottheiten übertragen.

Für die Wurzel *ṣnh* / זנה, die im Griechischen mit πορν-haltigen Formen wiedergegeben wird,<sup>908</sup> lassen sich folgende Bedeutungszusammenhänge unterscheiden: Sie bezeichnet gewöhnliches hurerisches Verhalten im unter 3.1.1. und 3.1.2. umgrenzten Sinne, d.h. sie wird für Prostitution oder das Eingehen gesellschaftlich geächteter sexueller Beziehungen verwendet (vgl. Gen 34,31; Ri 16,1; Prov 6,26). Daneben finden sich Nennungen des Nomens *ṣnāh* / זונה ohne ersichtliche soziale Ächtung (vgl. Jos 2,1; 6,17.22.25; Ri 11,1; 1Kön 3,16). Deswegen ist Grund zu der Annahme gegeben, dass das Nomen ähnlich dem deutschen Wort „Dirne“ ursprünglich neutral als Begriff für einen bestimmten Lebensabschnitt oder Familienstand verwendet worden ist und erst später eine Bedeutungsverschlechterung durchlaufen hat.<sup>909</sup> Schliesslich erscheint das Wortfeld im

---

<sup>906</sup> Der folgende Erklärungsversuch reisst einige Gedanken lediglich an und gibt nur einen groben Überblick. Zum Thema der Ehe als Metapher der Gott-Volk-Beziehung vgl. Baumann, Liebe (2000); zur Genderthematik vgl. von Braun/Stephan, Gender (2000).

<sup>907</sup> Ausführlich zum Bedeutungsspektrum von *ṣnh* vgl. die einschlägigen Einträge in THAT I, 518–520, ThWAT II, 612–619, und den Artikel „Prostitution“ in ABD 5, 505–513.

<sup>908</sup> Insgesamt erscheint nur zweimal keine Variation mit πορν-: Ri 19,2 (hier findet sich das Verb πορεύομαι [davonlaufen]) und Ez 16,29 (hier Konkretisierung als falsche Bundesschlüsse).

<sup>909</sup> Vgl. Schulte, Zônâ (1992). Assante, kar.kid (1998), stellt analoge Überlegungen für die ugaritische kar.kid und die akkadische *harimtu* an. Auch wenn im Gross der biblischen Texte für *ṣnāh* die Bedeutung „Prostituierte“ vorliegt, ist für *q̄dešāh* eine derartige semantische Degradierung festzustellen, s.o. 4.3.3. Abschnitt „Zum semantischen Gehalt *q̄dešāh* in Gen 38“.

Zusammenhang des Abfalls von Gott, d.h. als Mittel der metaphorischen Umschreibung religiöser Untreue. Letztere Verwendungsweise interessiert für die hier diskutierten Fragen.

### 5.1.1. Die Formel in nicht-prophetischen Texten

Die Verwendung der Wurzel  $\text{zn}b$  / זנה im Zusammenhang mit religiösem Verhalten zielt darauf, den negativen Aspekt eines illegitimen Verhältnisses, der im Hintergrund des Hurerei-Vorwurfes steht,<sup>910</sup> auf die Abwendung von JHWH zu beziehen. Neben der Nennung der entsprechenden Nomina für „Hurerei“  $\text{zn}n\dot{u}t$  / זנות,  $\text{zn}n\dot{u}n\dot{u}m$  / זנונים und  $\text{tazn}n\dot{u}t$  / תזנות<sup>911</sup> findet sich die formelhafte Phrase  $\text{zn}b$  'aḥarē 'alohīm / \*זנה אחרי אלהים (der Gottheit X nachhuren)<sup>912</sup>. Sie ist aus den Standardelementen Verbform (von  $\text{zn}b$  / זנה), Präposition (in der Regel 'aḥarē / אחרי) mit anschliessender Götterbezeichnung (Eigenname oder Suffix) gebildet und wird im Deutschen am besten mit „hinter der Gottheit X her laufen“ wiedergegeben.<sup>913</sup>

Mithilfe der Formel oder auch eines einzelnen  $\text{zn}b$ -haltigen Elementes wird der Bruch der religiösen Beziehung zu JHWH mit einem hurerischen Treuebruch verglichen. Da in einem exklusiven monojahwistischen Verständnis nur diesem allein Treue und Verehrung gelten darf, wird jede Gefolgschaft einer anderen Gottheit als hurerisch abqualifiziert. Von einer solchen übertragenen Bedeutung ist stets dann auszugehen, wenn von Kollektivgrößen wie Völkern oder Städten die Rede ist oder der unmittelbare Kontext religiöse Handlungen zugunsten anderer Gottheiten beklagt. In diesem Sinne finden sich Belegstellen in erzählenden Texten über den Wüstenaufenthalt Israels und die Richterzeit sowie über den Stamm Manasse, Isebel von Israel und Joram von Juda. Das Motiv erscheint im Rahmen von Gesetzestexten, die Synkretismen zu verhindern suchen bzw. sich gegen nicht JHWH-gemässe religiöse Praktiken wenden. Auch die beiden  $\text{zn}b$ -Belege in den Psalmen nutzen die Lexeme abstrakt. Gar nicht oder nicht im übertragenen Sinn verwendet wird  $\text{zn}b$  in Gen, Jos, 1/2Sam, 1Kön, Joel, Ob, Jon, Hab, Zeph, Hag, Sach, Mal, Hi, Spr, Ruth, Cant, Koh, Thr, Est, Dan, Esr, Neh.

Num 14,33: Die Exodusgeneration muss wegen ihrer religiösen Untreue bis zu ihrem Tod in der Wüste bleiben. Num 25,1f.: In Šittim hurt das Volk Israel mit Moabiterinnen, indem es sich von diesen zum Opfermahl ihrer Gottheiten einladen lässt. Dtn 31,16: Nach dem Tod Moses wird das Volk bald fremden Göttern hinter her laufen. Ri 2,17: Israel hört nicht auf die Richter, sondern wirft sich vor anderen Göttern nieder. Ri 8,27: Israel verehrt Gideons *Ephod*. Ri 8,33: Israel läuft nach dem Tod Gideons den Baalen nach. 2Kön 9,22: Jehu beklagt die Hurereien

<sup>910</sup> S.o. 3.1.2.

<sup>911</sup> Diese Nominalbildung ist nur im Ezechielbuch belegt, ist also Sonderwortschatz von Ez.

<sup>912</sup> Der \* kennzeichnet die standardisierte Phrase im Infinitiv, ohne Suffix oder Götterbezeichnung. Als Variation mit entgegengesetzter Richtungsangabe ist in Hos 4,12 folgendermassen zu lesen: [...] und sie buren von ihrem Gott weg / ויזנו מתחת אלהיהם [...].

<sup>913</sup> Dies entspricht der ebenfalls belegten weniger drastischen Form  $\text{bl}k$  'aḥarē [...] / [...] הלך אחרי.



Isebels. 1Chr 5,25: Der halbe Stamm Manasse gibt sich den ortsansässigen Göttern hin. 2Chr 21,11.13: Joram ermöglicht dem Volk religiöse Untreue.

Ex 34,15f.: Verbot von Bundesschlüssen zwischen Israelit/innen und den Bewohner/innen des gelobten Landes wegen der Gefahr, zur Fremdgötterverehrung verführt zu werden. Lev 17,7: Verbot der Bocksverehrung. Lev 20,5: Verbot, dem Moloch hinterherzulaufen. Lev 20,6: Verbot, Totenbeschwörern und Wahrsagern hinterherzulaufen. Num 15,39: Die *Zizjot* sollen als Mahnung dienen, nicht den eigenen Wünschen nachzujagen.

Ps 73,27: Ankündigung des Endes derer, die sich von Gott abwenden. Ps 106,39: Das Volk verunreinigt sich durch unreine Handlungen, die gemäss der vorhergehenden Verse im Kontakt mit anderen Völkern und der Praxis von Kinderopfern bestehen.

Gemeinsam ist diesen Belegen aus nicht-prophetischen Texten die jeweils sehr knappe und formelhafte Verwendung des Hurerei-Motivs. Ausser kurzen Verweisen auf fremde Kultpraktiken, zumeist Opferfeiern, die nicht allein JHWH gelten, fehlen Details oder bildhafte Ausschmückungen dessen, was mit „hurerisch, Hurereien“ gemeint ist. Vielmehr wird das jeweilige Lexem in abstrakter Weise verwendet und steht verallgemeinernd für die falsche religiöse Orientierung. Unmittelbare Anspielungen auf die lebensweltliche Verortung des Lexems bieten Ex 34,16 und Num 25,1, indem gleichzeitig mögliche (eheliche/sexuelle) Verbindungen zwischen Männern und Frauen erwähnt und gemäss Exogamieverbot negativ beurteilt werden. Dahinter steht die Annahme, dass der Kontakt zu Menschen (Frauen) anderer Völker unweigerlich zum Kontakt und zur Verehrung anderer Gottheiten (ver-)führt. Erscheint in Ex 34,15f. die familiäre Vermischung als Folge der kultischen Gemeinschaft, geht in Num 25,1f. umgekehrt der Kontakt mit den fremden Frauen dem kultischen Abfall voraus.

In Num 25,1f. kommt die Doppeldeutigkeit von *znh* / זנה besonders gut zum Tragen. Da hier nicht von ehelichen Verbindungen die Rede ist, bleibt es in der Schwebelage, ob eine bildhaft übertragene Verwendung vorliegt. So kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, ob damit konkrete uneheliche Gelegenheitsbeziehungen oder als hurerisch bezeichnete Exogamien gemeint sind, oder ob eine metaphorische Umschreibung von diversen Bundesbeziehungen zwischen Israel und Moab vorliegt, deren schlimmste die religiöse Verbindung wäre (vgl. V.2f.). Charakteristisch ist die geschlechtsspezifische Markierung des Anderen als weiblich: So wird seitens Israel die abstrakte Grösse „Volk“ gewählt, das sowohl Männer als auch Frauen umfasst. Anders ist bezüglich Moabs nicht vom Volk, sondern nur von dessen weiblichen Vertreterinnen, „den Töchtern Moabs“, die Rede. Gleichermassen thematisiert das Exogamieverbot von Ex 34,16 nur die Verbindung von „Söhnen Israels“ zu ausländischen Frauen.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass mit der *znh*-Terminologie die untreue Abwendung von JHWH einen markanten Ausdruck findet. Werden konkrete kultische Fehlformen genannt, beziehen sich diese auf Kinderopfer, fremde Gottheiten und Opferfeste mit anderen Völkern. Dagegen finden weder Hinweise auf reales hurerisches Verhalten oder Prostitution an einem Heiligtum noch die *Qedeschen* Erwähnung.

### 5.1.2. Ausgestaltung des Bildes in prophetischen Texten

Unter den prophetischen Texten nun, die das Motiv der Hurerei verwenden, fallen solche auf, die literarisch weit über die einfache Nennung eines Nomens oder einer Formel hinaus gehen. So ist das Bild der sexuellen Untreue bei Hos, Jer und Ez dahingehend ausgestaltet, dass die Beziehung zwischen Gott und Volk als heterosexueller Treuebund gezeichnet wird, den der weibliche Part hurerisch bricht und nur der männliche Part rehabilitieren kann. Neben *ḡnb* / זנה (huren) erscheint hierbei auch die Wurzel *nʿp* / נאץ (ehebrechen), wenn auch in geringerem Ausmass.<sup>914</sup> Innerhalb des Bildes einer gebrochenen Beziehung wird das hurerische Verhalten als typisch weibliches *Gender* kodiert.

Neben dieser literarischen Entfaltung sind noch folgende *ḡnb*-Lexeme in der prophetischen Literatur zu finden: Mit der gewöhnlichen Bedeutung „Hure“ erscheint *ḡnāb* / זונה in Joel 4,3 und Am 7,17. Eine solche liegt möglicherweise auch in Jes 57,3 vor, wobei der Kontext der Stelle die dort genannten „Hurenkinder“ auch im übertragenen Sinn als religiös Untreue, d.h. von JHWH Abgefallene, verstehen lässt. Auf eindeutig abstrakte Weise werden schliesslich mehrere Städte Huren genannt, nämlich Jerusalem (Jes 1,21), Tyrus (Jes 23,15ff.), Samaria (Mi 1,7) und Ninive (Nah 3,4). Solche Personifikationen von Städten als Frauen liegen auch den noch zu diskutierenden Bildern bei Jer und Ez zugrunde.

#### *Hosea*

Im Hoseabuch finden sich zwei Spielarten des Hurerei-Motivs, die sich durch ihren jeweiligen Abstraktionsgrad voneinander unterscheiden.<sup>915</sup> So weisen die *ḡnb*-Nennungen in Hos 4–11 mit Ausnahme von 4,13f. eine sehr hohe Abstraktion auf. Decken sich in 4,13f. durch die Nennung von Frauen (V.13: Töchter; V.14: *ḡnôṭ*) noch *sex* und *gender*, ist dies bei den anderen genannten Hurenden in Hos 4–11 nicht der Fall. Die Grössen, die sich hurend gemäss weiblichem *Gender* verhalten, sind in ihrem biologischen Geschlecht, *sex*, entweder männlich (4,10.14) oder werden als Kollektivbezeichnungen in Form von Volksnamen grammatisch maskulin konstruiert, ohne selbst geschlechtlich bestimmbar zu sein (4,12.15.18; 5,3.4; 6,10; 9,1). Der hurerische Abfall von JHWH wird maskulinen Kollektivgrössen vorgeworfen, wobei anzunehmen ist, dass die weiblichen Volksangehörigen stillschweigend subsumiert sein sollen. Wie oben ausgeführt (vgl. 4.3.2.) fällt die Konkretisierung von 4,13f., die explizit weibliche Personengruppen der Hurerei bezichtigt, nicht aus dem Bild heraus, sondern dient dazu, seinen empörenden Gehalt drastisch vor Augen zu malen. Der Bildspender ist in Gestalt der *ḡnôṭ* zur Verdeutlichung in die Bildrede kunstvoll eingeflochten, in der gesamten Passage überwiegen jedoch die abstrakten Vergleiche mit kultischen Vergehen.

Umgekehrt ist in Hos 1–3 der Abstraktionsgrad gering. Hier findet sich die Zuspitzung des Hurerei-Vorwurfs auf weibliche Einzelgestalten (1,2 und 3,1), die als Partnerin des Propheten erscheinen und wahrscheinlich ein und dieselbe Frauen-

<sup>914</sup> Zu *nʿp* / נאץ vgl. ThWAT V, 123–129 und ABD 509. Zum Gebrauch bei den Propheten vgl. Jer 3,8f.; 5,7; 7,9; 9,1; 13,27; 23,14; Ez 16,32.38; 23,37.45 und Hos 2,4; 3,1; 4,13f.

<sup>915</sup> Zu einer ausführlicheren Darstellung s.o. Abschnitt „Hurerei“ im Hoseabuch“ unter 4.3.2.

figur meinen. Durch die Zuordnung des männlichen Parts an einen Mann und des weiblichen an eine Frau und die damit einhergehende Identifikation von *sex* und *gender* wird eine realistische Wirkung evoziert. Es liegt eine starke Verwebung von Bildspender und Bildempfänger vor, so dass die abstrakten Elemente wie die hurerischen Kinder und das von JHWH weghurende Land aus 1,2 in den Hintergrund treten.<sup>916</sup> Dementsprechend verhandelt die Hoseaexegese die Partnerschaften Hoseas im Sinne von prophetischen Zeichenhandlungen.<sup>917</sup> Aufgrund der geschlechtsspezifischen Prägung des zugrunde liegenden Bildes und seiner metaphorischen Verwendung ist dies jedoch nicht zwingend.

### *Jeremia und Ezechiel*

Bei Jer und Ez ist der Hurerei-Vorwurf als Anklage an Kollektivgrößen in besonderer Weise ausgestaltet. Konsequenter als bei Hos werden diese dem geschlechtsspezifischen Bild entsprechend grammatisch feminin konstruiert und in Form biographischer Erweiterungen als Mädchen bzw. Frauen imaginiert. Indem die Beschreibung des Volk-Gott-Verhältnisses als Liebesbeziehung erweitert wird, erhält das negative weibliche *Gender*-Bild der Hure ein positives Pendant in dem der jungen Braut. Dementsprechend ist der vom Treuebruch betroffene Bund als Ehebund gezeichnet.<sup>918</sup> Da das Bild sowohl auf Juda als auch rückblendend auf Israel angewendet wird, erscheinen die beiden Teilstaaten bzw. ihre Hauptstädte als Schwestern, die beide JHWH angetraut sind. Für eine derartige Ausschmückung sind neben dem Hurerei-Gedanken folgende heilsgeschichtlich markierte Etappen entfaltet: Sorge um ein Waisenmädchen und Freien der heranwachsenden Frau (Erwählung), Periode des Wohlergehens (Idealzustand der Gott-Volk-Beziehung), Liebschaften der Frau (Bundesbruch), Bitte um Rückkehr der Frau (Umkehr) oder demütigende Verwerfung bis zum Rande der Vernichtung (Strafgericht), Perspektive auf Neuanfang aufgrund der Treue des Mannes (Verheissung).

Bei **Jeremia** ist das Beziehungsbild v.a. in Jer 2,1–4,4 und Jer 13,20–27 ausgestaltet, wobei die genannten Etappen jeweils auch mit Hilfe anderer Bilder variiert werden. Neben *ḥnb* / *זנה* (huren) verwendet Jer für den Vergleich mit Ehebruch am häufigsten die Wurzel *nʿp* / *נאץ* (ehebrechen); vgl. Jer 3,8f.; 5,7; 7,9; 9,1; 13,27; 23,14.

Zur Gestaltung als Mann-Frau-Beziehung gehören folgende Elemente: Brautzeit und Wohlergehen (2,2.32); Rückblick auf Adoption eines weiblichen Kindes (3,19); feminine Konstruktion des Volkes Israels mit Vorwurf des Abfalls von JHWH (2,17–25.33–37; Stichwort *ḥōnāh* in V.20;

<sup>916</sup> Diese Wirkung auf synchroner Ebene ist unabhängig davon, ob Hos 1,2 eine spätere Ergänzung ist. Wohl aber wird der Impuls, diesen Vers historisch-kritisch auszusondern, durch dessen Abstraktion im Vergleich zu dem naturalistischen Bild der folgenden Verse begünstigt.

<sup>917</sup> Vgl. hierzu die ausführliche Diskussion bei Wacker, *Figurationen* (1996), 106ff. („1. Probleme der Auslegungsgeschichte von Hos 1–3“ in Kapitel V „Hos 1–3, Gesamtstruktur und Theologie“).

<sup>918</sup> Diese Vorstellung liegt allen Stellen mit *ḥnb*-Metaphorik zugrunde, wird aber einzig bei Jer und Ez derart ausgemalt. Zugleich geht bei Jer und Ez dem Ehebund voraus, dass die Beziehung bereits begonnen hat, als die Frau (respektive des Volk) noch ein kleines Mädchen war, dessen sich der Mann (respektive Gott) als Vater angenommen hat.

Formel *blē* 'aharē ... / ... הלך אחרי in Fragekonstruktion invertiert und mit polemischen Plural *hab'ālīm* / הבעלים als Götterbezeichnung in V.23); hurerischer Ehebruch gegen den väterlichen Gatten (3,1–5.6–7a.20); der Scheidebrief für Israel hält deren Schwester Juda nicht vom Huren ab (3,7b–9); Aufruf zur Umkehr an feminines Israel (3,11–13); Androhung der Demütigung von Frau Jerusalem (13,20–27; V.22.26: Entblössung der Scham; Stichwort *ēnūt* in V.27).

Die Sprache der Geschlechterordnung des Beziehungsbildes ist in 2,1–4,4 nicht konsequent durchgehalten, so dass an zahlreichen Stellen die als abtrünnig beklagte Partei maskulin gehalten ist: 2,3–9, besonders V.5.8 (jeweils männliche Akteure, Verbform von *blē* statt *ēnh*), 2,26–29 (Treuebruch; in V.28 ist Juda maskulin konstruiert), 3,14.22 (Aufruf zur Umkehr an maskuline Gruppe *bānīm* / בנים [Söhne]), 4,1–4 (Aufruf zur Umkehr an maskulines Israel).

In Jer 3,20 liegt einerseits der verdichtete Kern des Bildes vor und wird andererseits der Genuswechsel im Übergang von der weiblichen Vergleichsgrösse „untreue Frau“ zu den männlichen Hauptadressaten des „untreuen Volkes“ deutlich sichtbar, wenn es heisst: *In der Tat: [Wie] eine Frau treulos ihren Gefährten verlässt, so habt Ihr, Haus Israel, mich treulos verlassen. Spruch JHWHs. / יְהוָה: אֲכֵן בָּגְדָה אִשָּׁה מְרֵעָה כֵּן בָּגְדַתְּ בִּי בֵּית יִשְׂרָאֵל נָא*

**Ezechiel** entfaltet das Beziehungsbild in den beiden Kapiteln 16 und 23 in grosser Konsequenz und teils drastischer Detailversessenheit.

Ez 16 fokussiert Jerusalem als Frau und abtrünnige Partnerin JHWHs.<sup>919</sup> Das Kapitel eröffnet mit einer Anklage gegen das feminin konstruierte Jerusalem samt Rückblick auf Kindheit und Brautzeit (V.1–14). In selbstverliebter Eigenmächtigkeit vergisst die Frau ihren göttlichen Partner und wendet sich anderen Liebhabern zu (V.15–34), selbst der Entzug der Gunst JHWHs (V.27) hält sie davon nicht ab. Deswegen soll sie öffentlich entblösst und der Schande und Vernichtung preis gegeben werden (V.35–43). Das üble hurerische Verhalten ist über die weibliche Linie von der Mutter her vererbt und auch bei den Töchtern, Schwestern und Nichten Jerusalems zu beklagen (V.44–48). Die Hurereien und das Ergehen der Schwestern Samaria und Sodom werden als Drohung für das bevorstehende Ergehen Jerusalems aufgezählt (V.46–58). Am Ende kann allein die Treue JHWHs Jerusalem wieder erwählen; der Stadt selbst bleibt nichts anderes, als vor Scham zu schweigen (V.59–63).

Die Variation dieses Gedankengangs in Ez 23 arbeitet von Beginn an mit der Schwesternkonstellation Jerusalem und Samaria, die mit den Namen Ohola (für Samaria: אֹהֳלָה) und Oholiba (für Jerusalem: אֹהֳלֵיבָה) belegt werden (V.1–4). Zunächst wird die Untreue der Älteren, Samaria, beschrieben, die sie letztlich ihren zu Feinden werdenden Liebhabern ausliefert (V.5–10). Das Ergehen der Älteren hält die Jüngere nicht von ihrem hurerischen Tun ab (V.11–21; V.18b: Gunstentzug). Nun droht auch Jerusalem die Preisgabe an ihre ehemaligen Liebhaber (V.22–35). Nachdem ihr ihre Untaten vorgehalten worden sind, soll sie zerstört werden. Das Kapitel endet mit der Beschreibung der totalen Zerstörung Jerusalems (V.36–49), die Ankündigung einer Wiederaufnahme der Beziehung seitens JHWHs fehlt. Anders als in Ez 16, wo die Partnerschaften auch wirtschaftlicher und politischer Natur sind, wird in Kapitel 23 deutlicher die religiöse Untreue und die Beteiligung an den Kulte der Liebhaberstaaten als hurerisches Verhalten geisselt. In diesem Zusammenhang werden Opfer und Kinderopfer genannt sowie rauschende Feste, die den Jerusalemer Tempel entweihen (V.37–43). Die Hurerei der Schwestern findet also nicht nur ausserhalb statt, sondern führt die Liebhaber (d.h. Angehörige fremder Völker) direkt nach Jerusalem. Der Vorwurf der Hurerei gipfelt im Ehebruch mit Götzen (V.37) und der Hingabe an die Gäste (V.44).

Für das Ezechielbuch fällt auf, dass die Feminisierung des abfallenden Volkes im Zusammenhang mit *ēnh*-Vokabular auf die beiden Kapitel Ez 16 und 23 konzentriert ist. Die weiteren vier *ēnh*-Belege beziehen sich jeweils auf maskuline Grössen, nämlich die Überlebenden des untergegangenen Teilstaates Israel (6,9), das Haus Israel (20,30f.) und die Mächtigen Jerusalems vor dessen Untergang (43,7.9).

<sup>919</sup> Zu Ez 16 vgl. Stark, Solidarität (2004).

Es kann festgehalten werden, dass das Stichwort der Hurerei in prophetischer Bildrede bei Hos, Jer und Ez als Kehrseite bzw. Treuebruch des Liebesbundes zwischen Volk und Gott erscheint. Hierfür findet sich bei Hos die Anwendung des Bildes auf die Beziehung der Prophetenfigur, während Jer und Ez die Vorstellung der als Frau personifizierten Stadt zu einer ehebrecherischen Hure drastisch ausgestalten. Die Ausmalung der allgemeinen Sprechweise vom Nachlaufen hinter anderen Göttern durch die Beschreibung wahlloser Hingabe an zahlreiche Liebhaber zieht als quasi legitime Folge eine harte Bestrafung nach sich, welcher auf der Realitätsseite der Untergang der beiden Staaten und ihrer Hauptstädte Samaria und Jerusalem entsprechen. Das Ende des Exils ist auf der Bildebene als Rehabilitation der Beziehung durch den Treueschwur des Mannes in Aussicht gestellt.<sup>920</sup>

### 5.1.3. Zusammenfassung

Die *ḫnb*-Begrifflichkeit charakterisiert sowohl in kürzeren Anspielungen als auch in ausgestalteten prophetischen Bildern den Abfall von Gott als Treuebruch. Dies ist schon in den knappen Verwendungen von *ḫnb*-Nomina oder der Formel „hinter der Gottheit X herlaufen“ unmittelbar verständlich ausgedrückt und wird so auch in den älteren Teilen des Hoseabuchs (Hos 4–11) verwendet. Die einfache Form und Anschaulichkeit des lebensnahen Vergleichs mit treuebrecherischem Verhalten legt die Vermutung nahe, dass die kürzeren Verwendungsweisen von *ḫnb* älter als die bildhaften Ausgestaltungen bei Jer, Ez und Hos 1–3 sind. Den ersten grösseren Textzusammenhang, der das Bild des hurerischen Abfalls durchspielt, liegt in Hos 4 vor. Neben der Geisselung kultischen Fehlverhaltens als Hurerei (vgl. V.12f.) gerät hier ebenso stark die Brisanz des Bildspenders in den Blick (vgl. V.13f.).<sup>921</sup>

Die prophetische Ausdeutung des Bildes in grössere Erzählzusammenhänge erweitert den Gedanken des Treuebruchs zurück in die Vergangenheit mit der Vorstellung einer Liebes- oder Ehebeziehung.<sup>922</sup> Diese wird bei Hos 1–3 auf die Beziehung(en) des Propheten angewendet und bei Jer und Ez mit der Vorstellung eines erwählten Mädchens ausgeschmückt, das als Braut schön und wohlhabend war, ehe es herumhurte. Da die Liebschaften der Frau jeweils auch mit materiellen Vorteilen in Verbindung gebracht werden, ist in diesen Bildern eine Unterscheidung zwischen hurerischem Treuebruch und Prostitution gemäss den oben vorgeschlagenen Definitionen nicht möglich.<sup>923</sup> Jedoch unterstreicht die leiden-

<sup>920</sup> Vgl. Hos 2,19; 3,5; Jer 4,1–4; Ez 16,60. Wenn in Ez 16 die hurerische Frau am Ende der Straforgie nackt in ihrem eigenen Blut liegt (V.39–41), wird mit der Ankündigung einer erneuten Beziehungsaufnahme auch an das erste Erbarmen Gottes mit dem in seinem Blut liegenden weiblichen Säugling (V.4–6) angespielt.

<sup>921</sup> Ausführlicher zu Hos 4 s.o. 4.3.2.

<sup>922</sup> Vgl. auch ABD 5, 506: „[T]he metaphor of apostasy as *ḫnūt*, ‘harlotry,’ linked the breaking of the exclusive bond with YHWH, the Sinaitic covenant, with the rupture of the most exclusive bond known in Israelite society, marriage (Jer 2:20, 25; 3:1–13; Ezechiel 16; 23; Hosea 1–3).“

<sup>923</sup> S.o. 3.1.1. und 3.1.2. Besonders übersteigert ist der Vorwurf Ez 16,34, dass das hurerische Jerusalem die Liebhaber bezahle und nicht umgekehrt.

schaftliche Reaktion des männlichen Parts den Aspekt des Beziehungsbruchs.<sup>924</sup> Die Propheten gehen in ihrer Ausgestaltung nicht nur deutlich über das Grundmotiv hinaus, sondern betonen weitaus stärker seinen geschlechtsspezifischen Charakter. Innerhalb des Bildes ist der hurerische Part weiblich gezeichnet, was jedoch nicht bezüglich der damit gemeinten realen Grössen in Deckung gebracht werden muss, wie z.B. das grammatische Geschlecht Israels in *znh*-Zusammenhängen bei Hos und Ez maskulin bleibt und nur bei Jer konsequent feminin konstruiert wird.

Für die Einschätzung des Stichworts der Hurerei ist seine Verortung auf der metaphorischen Ebene entscheidend. Dies gilt sowohl bei den elaborierten prophetischen Bildreden als auch bei den kürzeren *znh*-Erwähnungen. Die *znh*-Lexeme stehen jeweils für die religiöse Zuwendung an andere Gottheiten oder Kultformen, werden selbst jedoch nicht als Bestandteil religiöser Praktiken erwähnt.<sup>925</sup> So dient der Hurerei-Gedanke gerade nicht als Einzelbeispiel, sondern ist als weit gefasster Bildspender aus dem mit geschlechtsspezifischen Zuordnungen arbeitenden Konzept der Volk-Gott-Beziehung gespeist. Zu diesem Zwecke ist das „Stichwort“ Hurerei der zwischenmenschlichen Realität des Scheiterns von Beziehungen entlehnt und nicht einer bestimmten religiösen Praxis.

## 5.2. Auswertung

Wie gezeigt wurde, erweist sich das Stichwort der Hurerei als Bildspender für die Beschreibung religiöser Untreue. Ähnlich ist auch für die *Qedeschen* festgestellt worden, dass sie mit falschen kultischen Ausrichtungen in Verbindung gebracht werden. So sei zuletzt gefragt, wie sich beide Phänomene zueinander verhalten.

### 5.2.1. Das *znh*-Motiv und die *Qedeschen*

Wird nach möglichen Verbindungen zwischen den *Qedeschen* und dem *znh*-Motiv gesucht, fallen zunächst v.a. Unterschiede auf. So ist bei einem Vergleich zwischen den Belegen zur Hurerei-Metaphorik und den Erwähnungen der *Qedeschen* festzustellen, dass zwischen beiden mit Ausnahme von Hos 4 keine Überschneidungen bestehen. Die einzelnen Nennungen der *znh*-Motive stellen in ihren jeweiligen Kontexten an keiner Stelle einen Bezug zu *Qedeschen* her. Umgekehrt schweigen die umfangreich ausformulierten Passagen über die „hurerischen“ Städte Jerusalem und Samaria bei Jer und Ez zu jener Personengruppe. Einzig im Abschnitt Hos 4, welcher die Hurerei-Metaphorik auf komplexe Weise durchspielt, werden weibliche *Qedeschen* erwähnt (V.14). Wenn hier jedoch Bildebene und Bildempfänger klar voneinander unterschieden werden, ist zu erkennen, dass die *Qedeschen* aufgrund ihrer Beteiligung an Opfern als eines von mehreren Beispielen

<sup>924</sup> Vgl. die Verwendung von *qin'ah* / קנאה (Leidenschaft, Eifersucht) in Ez 16,42 und 23,25.

<sup>925</sup> Vgl. auch den obigen Abschnitt „Hurerei“ im Hoseabuch“ unter 4.3.2.

für jene Kultvorgänge genannt werden, die mithilfe des Bildes der Hurerei als hurerisch verurteilt werden. Es ist also ihre kultische Tätigkeit, die mit dem hurerischen Abfall von JHWH verglichen wird, die selbst nicht in Hurerei oder Prostitution besteht, sondern in falschen Opfern. Bei allen anderen *ḫnh*-Stellen werden zwar Opferfeiern, Kinderopfer oder konkrete Götternamen genannt, eine weitere Erwähnung der *Qedeschen* jedoch fehlt.

Besonders auffällig ist das Schweigen der anderen Propheten zu der *Qedeschen*-Problematik, v.a. Jer und Ez, die sich dem Stichwort der Hurerei in ausführlicher Weise widmen. Beide verwenden zwar exhaustativ Formen von *ḫnh*, und Ez bildet mit *taḫnūt* / תַּחֲנוּת sogar ein eigenes Nomen, doch bleiben die *Qedeschen* jeweils unerwähnt. Trotz ihrer sprachgewaltigen Auseinandersetzung mit der Hurerei-Thematik scheinen Jer und Ez sowohl die *Qedeschen* als auch eine institutionalisierte Form von Kultprostitution gänzlich unbekannt zu sein. Daher ist anzunehmen, dass weder das *Qedeschen*-Wesen noch kultische Prostitution zu ihrer Zeit ein Problem oder überhaupt ein Phänomen war.<sup>926</sup>

Das Qedeschenschweigen von Jer und Ez muss erstaunen, wenn weiter von Prostitutions-hypothesen bezüglich der *Qedeschen* ausgegangen wird. Zumindest wären zweierlei Chancen vergeben: Sollte mit *qdešab* ein Synonym für *ḫōnab* vorliegen, wie dies Gen 38 suggeriert, überrascht, dass Jer und Ez auf diesen Alternativbegriff verzichten, immerhin böte ein Synonym eine gewisse stilistische Abwechslung für die Gestaltung der Bildebene. (Es muss freilich eingeräumt werden, dass das bloße Vorhandensein eines Synonyms noch nicht zu dessen Verwendung zwingt.) Oder aber, wenn es sich bei den *Qedeschen* tatsächlich um Kultprostituierte handelte, unterlassen es Jer und Ez, neben der Abscheu, die sie bei ihrer Leserschaft vor dem hurerischen Verhalten Israels/Jerusalems wecken wollen, dies auch noch an der Koinzidenz von als hurerisch bezeichneten Kulturen und tatsächlicher kultischer Hurerei zu illustrieren. Jer und Ez konzentrieren sich jeweils auf die bildhafte Sprache und benennen keine konkreten Kultakteure im Zusammenhang der Hurerei-Metaphorik.<sup>927</sup> Anders sind in Hos 4 nicht nur *Qedeschen* als Negativbeispiele genannt, sondern auch Priester und Prophet als für die Wahrung des Kultes Verantwortliche angesprochen.

So bleibt zuletzt der Aspekt der kultischen Verfehlung als Gemeinsamkeit zwischen dem obigen Befund zu den *Qedeschen* und der Hurerei-Metaphorik in der Hebräischen Bibel. Jedoch sind auch hier Unterschiede bezüglich Gruppengröße und zeitlicher Einschätzung zu bemerken: Die *Qedeschen* erscheinen als Vertreter/innen einer bestimmten religiösen Orientierung, die aus dem kultischen Leben Judas verschwinden soll und möglicherweise auch im Verlauf des 9. Jahrhunderts verschwunden ist. Dies deckt sich mit der einzigen prophetischen Erwähnung der *Qedeschen* bei Hos 4, welche zu den ältesten Texten im Hoseabuch zu rechnen ist.

---

<sup>926</sup> Dieser Befund wiederum bestätigt die Vermutung, dass die Erwähnung der *Qedeschen* in 2Kön 23,7 nicht historisch zu verstehen ist, sondern Josias Kultreform als umfassend schildern will.

<sup>927</sup> Ez 8 schildert in einer prophetischen Schau kultische Zustände am Jerusalemer Tempel, darunter Frauen, die um Tammuz weinen (V.14). Inwieweit es sich hier um Kultfunktionärinnen handelt, bleibt offen. Im gleichen Zusammenhang werden mit Zahlenangaben konkretisiert 70 Älteste (V.11) und 25 Sonnenanbeter (V.16) genannt.

Handelt es sich bei den *Qedeschen* um eine bestimmte Personengruppe, richtet sich der Hurerei-Vorwurf stets gegen eine umfassendere und zugleich abstraktere Grösse wie eine Stadt oder ein ganzes Volk. In ihrer temporalen Zuordnung reichen einige der *znh*-Kurzformen mindestens in die Zeit Hoseas zurück bzw. liegen diesem bereits vor. Jedoch sind die ausgearbeiteten Bildreden bei Jer und Ez erst knapp vorexilisch und exilisch zu datieren.

Der gemeinsame Hintergrund sowohl der Vertreibung der *Qedeschen* als auch der Anklage des hurerischen Abfalls von JHWH besteht also in der Frage nach religiöser Orthopraxie im Sinne einer monojahwistischen Theologie, die den Ausschluss zahlreicher Kultformen zugunsten einer puristischen Verehrung bewirken will.

### 5.2.2. Erklärungsversuch

Wie ist nun zu erklären, dass es mit der Hypothese der Kultprostitution dennoch zu einer Vermischung der Ebenen kam?

Es ist festzustellen, dass die Hurerei-Metaphorik eng an geschlechtsspezifische Zuschreibungen gebunden ist. Geschlechtlichkeit ist die Basis des Bildes sowie des damit verbundenen Liebesbundgedankens, der in Form heterosexueller Konstellationen gestaltet ist. Solche bestehen einerseits in der Beziehung zwischen einem männlichen und einem weiblichen Part und andererseits in dem hurerischen Kontakt des weiblichen zu anderen männlichen Grössen. Die erste Beziehung ist dabei als richtig und positiv gezeichnet, die diese störenden Beziehungen des weiblichen Parts als falsch und hurerisch. Die zentralen Verhaltensweisen erscheinen als *Gender*-Eigenschaften, nämlich „mächtig und treu“ für den männlichen Part und „abhängig und hurerisch“ für den weiblichen Part. Die *Gender* werden einem bestimmten Geschlecht (*sex*) derart zugeordnet, dass beide unauflöslich miteinander verwoben erscheinen.<sup>928</sup> Aus einer solchen Identifikation von *gender* und *sex* resultieren Typisierungen sogenannter „weiblicher“ und „männlicher“ Verhaltensmuster. Allerdings muss der *Gender*-Ordnung auf der Bildebene keine konkrete Geschlechtszugehörigkeit bei den Bildempfängern entsprechen. So ist gerade für die bildhafte Verwendung des Hurerei-Motivs das biologische Geschlecht unerheblich, so dass das Bild auf Völker, Städte und Gottheiten angewendet werden kann, allesamt Grössen, die in der Kategorie der Geschlechtlichkeit nach biologischen Massstäben nicht bestimmbar sind. Entsprechend können bei den Ausmalungen von Jer und Ez Bild und Realität deutlich voneinander unterschieden werden, so dass weder die weiblich konzipierte hurerische Rolle noch die männlich konzipierte treue Rolle auf reale Frauen oder Männer schliessen lässt. Vielmehr richtet sich der Vorwurf der hurerischen Fehlritte an die vorwiegend männliche Adressatenschaft der Texte.

---

<sup>928</sup> Konkret: Eine hurerische Frau *ist* eine Hure. D.h. das Huren wird nicht wie beispielsweise Essen und Trinken als Handlung auf die Dauer ihrer Ausübung beschränkt wahrgenommen, sondern der ausübenden Person als eine Wesenseigenschaft zugeschrieben. Daraus resultierende Verallgemeinerungen eignen sich für polemische Übertragungen (alle Frauen sind [potentielle] Huren) ebenso wie für entgegengesetzte Ausschlüsse (Männer sind [per se] nicht hurerisch, sondern werden lediglich verführt).



Nach dem Prinzip des Hurerei-Motivs gelten sexuelle Fehltritte als Vergleichsmaterial für kultische Fehltritte. Sind jedoch diejenigen, die in kultischen Dingen „fremd gehen“, weiblich, liegt eine Verwechslung der Ebenen nahe, da das moralische „Fremd gehen“ vorwiegend mit diesem Geschlecht verbunden wird. Gerade die Entfaltung des Hurerei-Gedankens bei Hos zeigt, dass die Verwendung von geschlechtsspezifischen Bildern eine Vermengung von Bild und Realität befördert. Hierin ist die Erklärung für die Verknüpfung des *Qedeschen*-Wesens mit dem Prostitutionsgedanken zu suchen. Das Hurerei-Motiv als Vergleichsschablone für kultisches Fehlverhalten wird bei einer ungenauen Interpretation im Zusammenhang mit Kultakteurinnen, den weiblichen *Qedeschen*, als die Beschreibung tatsächlicher Handlungen im Sinne von sexuellem Fehlverhalten missverstanden. Die so entstehende Mixtur von Kultischem und Hurerischem mündet schliesslich in die Hypothese, hier sei von Kultprostitution die Rede. Im Gegenteil jedoch muss angenommen werden, dass die Hurerei als Bild für den Abfall von Gott missverständlich auf spezielle Kultfunktionäre übertragen wurde, was wiederum bei einer Vermischung von Bildwelt und Realität die Vorstellung begünstigt hat, diese gingen der Prostitution nach.

Der Dynamik geschlechtsspezifischer Zuschreibungen entsprechend hat diese Vermischung dazu beigetragen, dass die Bezeichnung von femininen *Qedeschen* als Bezeichnung von gesellschaftlich geächteten Frauen mit „Prostituierte“ eine weitere Bedeutung angenommen hat bzw. ihre Bedeutung darauf verlagert hat. In diesem Sinne ist der Ablauf von Gen 38 kohärent zu erklären. Ebenso kann hierauf die Platzierung von Dtn 23,18 vor V.19 zurückgeführt werden. Diese Vermengung hat sich in den Textzusammenhängen der *q<sup>e</sup>dešôt* schriftlich niedergeschlagen und ist im Laufe der Rezeption nicht nur für sie im Sinne von Kultprostitution gedeutet, sondern auch auf ihre männlichen Kollegen übertragen worden.

Die Frage nach Kultprostitution in altisraelitischer Zeit ist abschliessend dahingehend zu beantworten, dass nicht nur die Vorstellung sakraler Prostitution generell mit den Angaben Herodots über Babylon auf einer literarischen Fiktion beruht, sondern auch die alttestamentliche Verbindung von *Qedeschen* und Hurerei als ein auf literarischer Ebene zu entschlüsselndes Missverständnis erkennbar wird.

# Literaturverzeichnis

Abkürzungen nach dem Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin-New York 1992 von S.M. Schwertner.  
Zusätzliche Abkürzungen: ABD = The Anchor Bible Dictionary; BE = Biblische Enzyklopädie

## Textausgaben

### *Altes Testament*

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, hg. von Rudolf Kittel u.a., Stuttgart 1990 (= BHS).

*Biblia Hebraica*, hg. von Rudolf Kittel u.a., Stuttgart 1954 (= BHK).

Gall, August Freiherr von (Hg.), *Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner (Samaritanus)*, Gießen 1918.

Rahlfs, Alfred (Hg.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 1979. (Nachdruck der Ausgabe von 1935).

Wevers, John William (Hg.), *Genesis. Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum, Vol. I*, Göttingen 1974.

– (Hg.), *Deuteronomium. Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum, Vol. III/2*, Göttingen 1977.

Ziegler, Joseph (Hg.), *Duodecim prophetae. Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum, Vol. XIII*, Göttingen 1967.

### *Targume*

Diez Macho, Alejandro (Hg.), *Neophyti 1, Targum Palaestinense MS de la Biblioteca Vaticana, Bd.I, Genesis*, Madrid 1968.

– *Neophyti 1, Targum Palaestinense MS de la Biblioteca Vaticana, Bd.V, Deuteronomio*, Madrid 1978.

– *Targum Palaestinense in Pentateuchum, Additur Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio, Deuteronomium (Biblia Polyglotta Matritensia IV)*, Madrid 1981.

– *Targum Palaestinense in Pentateuchum, Additur Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio, Genesis (Biblia Polyglotta Matritensia IV)*, Madrid 1988.

Grossfeld, Bernard, *The Targum Onkelos to Genesis*, Edinburgh, 1988.

Sperber, Alexander (Hg.), *The Bibel in Aramaic, Volume I, The Pentateuch according to the Targum Onkelos*, Leiden, 1959.

– *The Bibel in Aramaic, Volume III, The Latter Prophets according to Targum Jonathan*, Leiden, 1962.

Steg, David M., *The Text of the Targum of Job. An Introduction and Critical Edition*, Leiden 1994.

### *Umfeld des Alten Testaments*

*Discoveries in the Judaean Desert*, Oxford 1955ff.(= DJD).

Donner, Herbert/Röllig, W., *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, Wiesbaden 1964 (= KAI).

Hallo, William W. (Hg.): *The Context of Scripture*, Leiden 1997–2002 (= COS 1–3).

*Kaiser, Otto* (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*

- Rechts- und Wirtschaftsurkunden, historisch-chronologische Texte (= TUAT I), Gütersloh 1982–1985.
- Orakel, Rituale, Bau- und Votivinschriften, Lieder und Gebete (= TUAT II), Gütersloh 1986–1991.
- Weisheitstexte, Mythen und Epen (= TUAT III), Gütersloh 1990–1997.

*Pritchard, James B.*, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*(= ANET), Princeton 1969.

### **Griechische antike Texte**

*Apollodoros*, „Against Neaira“ [D.59], edited with Introduction, Translation and Commentary by Konstantinos A. Kapparis, Berlin-New York 1999.

*Corpus Inscriptionum Graecarum* I (= CIG I), hg. von Augustus Boeckh, Hildesheim-NY 1977.

*Corpus Inscriptionum Graecarum* III (= CIG III), hg. von Ioannes Franzus, Hildesheim-NY 1977.

*Cohn, Leopold* (Hg.), *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, Band V (editio minor), Berlin 1906.

*Heinemann, Isaak/Adler, Maximilian/Theiler, Willy* (Hg.), *Philo von Alexandria, Die Werke in deutscher Übersetzung*, Band II, Berlin <sup>2</sup>1962.

*Herodot*, *Herodoti Historiae*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Carolus Hude, 3a editio, Oxford 1927, Bd. 1, reprinted 1940.

- *Historien, Griechisch-deutsch*, herausgegeben von Josef Feix, Band I, Bücher I–V, 6. überarbeitete Auflage, Düsseldorf-Zürich 2000.
- *Historien, Griechisch-deutsch*, herausgegeben von Josef Feix, Band II, Bücher VI–IX, 6. überarbeitete Auflage, Düsseldorf-Zürich 2001.

*Strabo*, *The Geography of Strabo*, with an English Translation by Horace Leonard Jones, Ph.D., LL.D., Volume I, London 1966. Erstdruck 1917.

- *The Geography of Strabo*, with an English Translation by Horace Leonard Jones, Ph.D., LL.D., Volume III, London 1966. Erstdruck 1924.
- *The Geography of Strabo*, with an English Translation by Horace Leonard Jones, Ph.D., LL.D., Volume VII, London 1966. Erstdruck 1930.

*Lucian*, *De Syria Dea* in: *Lucian*, with an English Translation by A.M. Harmon, Volume IV, London 1961.

- *ETERIKOI DIALOGOI* in: *Lucian*, with an English Translation by A.M. Harmon, Volume VII, London 1961.
- *Die Lügenfreunde oder: Der Ungläubige*. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von Martin Ebner, Holger Gzella, Hein-Günther Nesselrath, Ernst Ribbat, *Sapere* III, Darmstadt 2001.
- *Sämtliche Werke*, mit Anmerkungen. Nach der Übersetzung von C.M.Wieland bearbeitet und ergänzt von Hanns Floerke, Bd. 4, Berlin <sup>2</sup>1922.

### **Nachschlagewerke**

*Auffahrt*, Christoph/*Bernhard, Jutta/Mohr, Hubert* (Hg.), *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien*, Band 1: Abendmahl – Guru, Stuttgart-Weimar 1999. (*MLReligion 1*)

- *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien*, Band 2: Haar – Osho-Bewegung, Stuttgart-Weimar 1999. (*MLReligion 2*)
- *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien*, Band 3: Paganismus – Zombie, Stuttgart-Weimar 2000. (*MLReligion 3*)
- *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien*, Band 4: Text- und Bildquellen, Filmographie, Zeittafeln, Gesamtregister, Stuttgart-Weimar 2002. (*MLReligion 4*)

- Barthélemy, D./Rickenbacher, O.*, Konkordanz zum Hebräischen Sirach, Göttingen 1973.
- Botterweck, G. Johannes/Ringgren, Helmer* (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart 1973ff. (= ThWAT).
- Brinkman, John A./Civil, Miguel/Gelb, Ignace J./Oppenheim, A. Leo/Reiner, Erica* (Hg.), The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 1982 (= CAD).
- Bußmann, Hadumod*, Lexikon der Sprachwissenschaft, Stuttgart<sup>3</sup>2002.
- Cancik, Hubert/Gladigow, Burkhard/Laubscher, Matthias/Kohl, Karl-Heinz* (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Band III, Gesetz – Kult, Stuttgart-Berlin-Köln 1993 (= HrwG 3).
- Cancik, Hubert/Schneider, Helmuth* (Hg.), Der Neue Pauly, Enzyklopädie der Antike. Altertum, Band 10, Pol-Sal, Stuttgart-Weimar 2001.
- Dalman, Gustaf H.*, Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, Hildesheim 1967.
- Dietrich, Walter/Stegemann, Wolfgang* (Hg.), Biblische Enzyklopädie, Stuttgart 1996ff. (= BE).
- Eliade, Mircea* (Hg.), The Encyclopedia of Religion, 16 Bände, New York 1987ff. [= EncRel(E)].
- Gesenius, Wilhelm*, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin 1987.
- Glare, P.G.W.* (Hg.), Oxford Latin Dictionary, Combined Edition, repr. Oxford 2000 (= OLD).
- Gössmann, Elisabeth u.a.* (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991 (= WFT).
- Wörterbuch der Feministischen Theologie. 2., vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage, Gütersloh 2002 (= WFT<sup>2</sup>).
- Grimm, Jacob und Wilhelm*, Deutsches Wörterbuch, 4. Band, 2. Abteilung, Leipzig 1877.
- Hatch, Edwin/Redpath, Henry A.*, A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books), Vol. I–III, Oxford 1897 (reprinted USA<sup>5</sup>1991) (= Hatch–Redpath).
- Helck, Wolfgang/Westendorf, Wolfhart* (Hg.), Lexikon der Ägyptologie.
- Jenni, Ernst/Westermann, Claus*, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT 1+2), Gütersloh 1994/95.
- Kaufman, Stephen A./Sokoloff, Michael* (Hg.), A key-word-in-context concordance to Targum Neofiti. A Guide to the complete Palestinian Aramaic text of the Torah. Baltimore 1993.
- Kluge, Friedrich*, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, bearbeitet von Elmar Seebold, 24., durchgesehene und erweiterte Auflage, Berlin-New York 2002.
- Koehler, Ludwig/Baumgartner, Walter*, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Brill<sup>3</sup>1995.
- Liddell, Henry George/Scott, Robert*, A Greek-English Lexicon with a revised Supplement, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie, 9. Auflage, Oxford 1996 [= LSJM].
- Lust, Johan/Eynikel, Erik/Hauspie, Katrin*, A Greek – English Lexicon of the Septuagint, Revised Edition, Stuttgart 2003 [= LEH (rev.)].
- Muraoka, Takamitsu*, A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Twelve Prophets, Leuven 1993 (= Lexicon Twelve Prophets).
- Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint, Keyed to the Hatch–Redpath Concordance, Grand Rapids 1998.
- Olmo Lete, Gregorio del/Sanmartín, Joaquín*, A dictionary of the Ugaritic language in the alphabetic tradition (translated by Wilfred G.E. Watson), 2 parts, Leiden 2002–2003.

- Pfeifer*, Wolfgang, Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, Berlin <sup>2</sup>1993.
- Pirot*, Louis, Supplément au dictionnaire de la Bible, Tome 8, Paris 1972 (= DBS).
- Powell*, J. Enoch, A Lexicon to Herodotus, Hildesheim <sup>2</sup>1977.
- Soden von*, Wolfram, Akkadisches Handwörterbuch (AHW): Band I (A–L), Wiesbaden 1965, Band II (M–S), Wiesbaden 1972.
- Sokoloff*, Michael, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period, Jerusalem <sup>2</sup>2002.
- Toorn van der*, Karel/*Becking*, Bob/*Horst van der*, Pieter W. (Hg.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Second extensively revised edition, Leiden-Boston-Köln 1999.

## Literatur

- Ackerman*, Robert, Artikel „Frazer, James G.“, in: *EncRel(E)* 5, 414–416.
- Introduction, in: Frazer, James George, *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion, The Collected Works of J.G. Frazer Volume I*, Richmond 1994, v–xiv.
- Ackerman*, Susan, The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel, in: *JBL* 112 (1993), 385–401.
- *Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah*, Atlanta 1992.
- Aejmelaeus*, Anneli, Übersetzung als Schlüssel zum Original, in: dies., *On the Trail of the Septuagint Translators*, Kampen 1993, 150–165.
- Die Septuaginta des Deuteronomiums, in: Veijola, Timo (Hg.), *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen (SESJ 62)*, Göttingen 1996, 1–22.
- Albertz*, Rainer, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Göttingen 1992.
- Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie, hrsg. von Walter Dietrich und Wolfgang Stegemann, BE Band 7), Stuttgart 2001.
- Arbeitman*, Yoël L., Tamar's Name or is It? (Gen38) in: *ZAW* 112 (2000), 341–355.
- Arnaud*, Daniel, La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique?, in: *RHR* 183 (1973), 111–115.
- Arnth*, Martin, Die antiassyrische Reform Josias von Juda. Überlegungen zur Komposition und Intention von 2 Reg 23,4–15, in: *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 7 (2001), 189–216.
- Assante*, Julia, The kar.kid / harimtu, Prostitute or Single Woman? A Reconsideration of the Evidence, in: *UF* 30 (1998), 5–96.
- Sex, Magic and the Liminal Body in Erotic Art and Texts of the Old Babylonian Period, in: Parpola, Simo/Whiting, R. M. (Hg.), *Sex and Gender in the Ancient Near East. Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale*, Helsinki, July 2–6 2001, Helsinki 2002, 27–52.
- Assmann*, Aleida/*Assmann*, Jan, Kanon und Zensur als kultursoziologische Kategorien, in: dies., *Kanon und Zensur, Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987, 7–27.
- Aurelius*, Erik, *Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch*, Berlin-New York 2003.
- Avagianou*, Aphrodite, *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion*, Bern u.a. 1991.
- Bär*, Jürgen, „Djemdet Nasr“ in Assur?, in: Böck, Barbara/Canicik-Kirschbaum, Eva/Richter, Thomas, *Munuscula Mesopotamia*, FS Johannes Renger (AOAT 267), Münster 1999, S.1–52.
- Baumann*, Gerlinde, *Liebe und Gewalt, Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH–Israel* in

- den Prophetenbüchern, Stuttgart 2000.
- Beck*, Pirhiya, The Drawings from Horvat Teiman (Kuntillet 'Ajrud), in: Journal of the Tel Aviv University, Institute of Archeology 9 (1982), 3–68.
- Becking*, Bob u.a. (Hg.), Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah, London-New York 2001.
- Behrens*, Hermann, Enlil und Ninlil, Ein sumerischer Mythos aus Nippur (StP.SM 8), Rom 1978.
- Bebringer*, Wolfgang, Hexen. Glaube, Verfolgung, Vermarktung, München 1998.
- beiträge zur feministischen theorie und praxis*, Prostitution, 24. Jahrgang (2001), Heft 58.
- Bell*, Shannon, Reading, Writing, and Rewriting the Prostitute Body, Indianapolis 1994.
- Berlejung*, Angelika, Kultische Küsse, Zu den Begegnungsformen zwischen Göttern und Menschen, in: WO 29 (1998), 80–97.
- Besterman*, Theodore (Hg.), A bibliography of Sir James George Frazer, Dublin 1934.
- Beyerlin*, Walter (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, Göttingen<sup>2</sup> 1985.
- Bichler*, Reinhold, Von der Insel der Seligen zu Platons Staat. Geschichte der antiken Utopie. Teil I, Wien-Köln-Weimar, 1995.
- Herodots Welt, Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte, Berlin 2000.
  - Herodots Frauenbild und seine Vorstellung über die Sexuelsitten der Völker, in: Rollinger, Robert/Ulf, Christoph (Hg), Geschlechterrollen und Frauenbild in der Perspektive antiker Autoren, Innsbruck, Wien, München 2000, 13–56.
- Bichler*, Reinhold/*Rollinger*, Robert, Herodot, Studienbücher zur Antike Band 3, Hildesheim 2001.
- Binger*, Tilde, Asherah. Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament (JSOT.S 232), Sheffield 1997.
- Bird*, Phyllis, Women's Religion in Ancient Israel, in: Lesko, Barbara S. (Hg.), Women's Earliest Records. From Ancient Egypt and Western Asia (BJSt 166), Atlanta 1989, 283–298.
- The Harlot as Heroine, Narrative Art and Social Presupposition in Three Old Testament Texts, in: Narrative Research on the Hebrew Bible, Semeia 46 (1989), 119–139. [Erneut veröffentlicht in: Bird, Phyllis, Missing Persons (1997), 197–218].
  - „To play the Harlot“, An Inquiry into an Old Testament Metaphor, in: Day, Peggy L. (Hg.), Gender and Difference in Ancient Israel, Minneapolis 1989, 75–94. [Erneut veröffentlicht in: Bird, Phyllis, Missing Persons (1997), 219–236].
  - Artikel „Women (OT)“ in: ABD 6, 951–957.
  - Missing Persons and Mistaken Identities. Women and Gender in Ancient Israel, Minneapolis 1997.
- Bitter*, Stephan, Die Ehe des Propheten Hosea. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung, Göttingen 1975.
- Bloch*, Iwan, Die Prostitution. Handbuch der Gesamten Sexualwissenschaft in Einzeldarstellungen Bd.1, Berlin 1912.
- Blum*, Erhard, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984.
- Studien zur Komposition des Pentateuch, Berlin-New York 1990.
- Bodi*, Daniel, The Book of Ezekiel and the Poem of Erra (OBO 104), Freiburg-Göttingen 1991.
- Böck*, Barbara, Götterlieder und religiöse Feste. Überlegungen zum Kult der altmesopotamischen Göttin Inanna, in: Numen 51 (2004), 20–46.
- Böhm*, Stephanie, Die ‚nackte Göttin‘, Zur Ikonographie und Deutung unbekleideter weiblicher Figuren in der frühgriechischen Kunst, Mainz 1990.
- Bolle*, Kees W., Artikel „Hieros Gamos“ in: EncRel(E) 6, 317–321.

- Boström*, Gustav, Proverbiastudien. Die Weisheit und das fremde Weib in Spr 1–9, Lund 1935.
- Braulik*, Georg, Weitere Beobachtungen zur Beziehung zwischen dem Heiligkeitgesetz und Deuteronomium 19–25, in: Veijola, Timo (Hg.), Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen (SESJ 62), Göttingen 1996, 23–55.
- Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte (SBAB 33), Stuttgart 2001.
- Durften auch Frauen in Israel opfern?, Beobachtungen zur Sinn- und Festgestalt des Opfers im Deuteronomium, in: ders., Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte (SBAB 33), Stuttgart 2001, 59–89.
- Braun von*, Christina/*Stephan*, Inge, Gender-Studien: eine Einführung, Stuttgart-Weimar 2000.
- Brenner*, Athalya, *Dijk-Hemmes van*, Fokkelien, On gendering texts: female and male voices in the Hebrew Bible, Leiden 1993.
- Brenner*, Athalya (Hg.), A Feminist Companion to Genesis (The Feminist Companion to the Bible 2), Sheffield 1993.
- The Israelite Woman. Social Role and literary Type in Biblical Narrative, Sheffield 1994.
- Brettschneider*, Rudolf, Das feile Weib. Triebleben und Umwelt der Dirne, Liebesindustrie und Liebeskünste bei allen Völkern und zu allen Zeiten, Wien 1929.
- Brooks*, Beatrice A., Fertility Cult Functionaries in the Old Testament, in: JBL 60 (1941), 227–253.
- Bröst*, Eva, Prostitution um 1900, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Prostitution, 24. Jahrgang (2001), Heft 58, 11–22.
- Brundage*, James A., Prostitution in the Medieval Canon Law, in: Signs, Journal of Women in Culture and Society 1/4 (1976), 825–845.
- Brunet*, Gilbert, L'HÉBREU KÈLÈB, in: VT 35/4 (1985), 485–488.
- Buchholz*, Hans-Günter, Ugarit, Zypern und Ägäis (AOAT 261), Münster 1999.
- Bultmann*, Rudolf, Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben, in: ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze I, Tübingen 1933 (1980), 313–336.
- Carroll*, Robert P., On the Representation in the Bible: An Ideologiekritik Approach, in: JNWSL 20/2 (1994), 1–15.
- Cathcart*, Kevin J./*Gordon*, Robert P., The Targums of the Minor Prophets (The Aramaic Bible 14), Edinburgh 1989.
- Clarke*, Ernest G., Targum Pseudo-Jonathan, Deuteronomy (The Aramaic Bible 5B), Edinburgh 1998.
- Clemen*, Carl, Miscellen zu Lukians Schrift über die syrische Göttin, in: Frankenberg, Wilhelm/Küchler, Friedrich (Hg.), Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft, FS Wolf Wilhelm Graf von Baudissin (BZAW 33), Giessen 1918, 83–106.
- Cogan*, Mordechai, 1 Kings (AncB 10), New York-London 1964.
- Cogan*, Mordechai/*Tadmor*, Hayim, II Kings (AncB 11), New York-London 1984.
- Cooper*, Jerrold S., Artikel „Heilige Hochzeit“ B. Archäologisch in: RLA 4, 259–269.
- Cornill*, Carl Heinrich, Hosea 12,1, in: ZAW alte Reihe 7 (1887) (= NF 1), 285–289.
- Cross*, F.M., The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomic History, in: ders., Canaanite Myth and Hebrew Epic, Cambridge 1973, 274–289.
- Crüsemann*, Frank, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Stuttgart 1992.
- Davies*, Margaret, On Prostitution, in: Clines, David J.A./Davies, Philip R. (Hg.), The Bible in Human Society. Essays in Honour of John Rogerson (JSOT.S 200), Sheffield 1995, 225–248.
- Deissler*, Alfons, Zwölf Propheten. Hosea, Joël, Amos (NEB.AT), Würzburg 1981.

- Derwein-Sponsel*, Irene, Artikel „Prostitution“ in: WFT, 335–337.
- Dempsey*, Carol J., The ‚Whore‘ of Ezekiel 16: The Impact and Ramifications of Gender-Specific Metaphors in Light of Biblical Law and Divine Judgement, in: Matthews, Victor H./Levinson, Bernhard M./Frymer-Kensky, Tikva (Hg.), Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. (JSOT.S 262), Sheffield 1998, 57–78.
- Dhorme*, E, A Commentary on the Book of Job, Nashville 1984 (1967/1926).
- Dietrich*, Manfred, Semiramis, Die Frau im alten Orient, in: Schmitz, Bettina/Steffgen, Ute, Waren sie nur schön? Frauen im Spiegel der Jahrtausende, Mainz 1989.
- Dietrich*, Walter, Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage, Neukirchen-Vluyn 1989.
- Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr. (BE 3), Stuttgart 1997.
- Dijkstra*, Meindert, Women and Religion in the Old Testament, in: Becking, Bob u.a. (Hg.), Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah, London-New York 2001, 164–188.
- Dillmann*, August, Hiob. Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, Leipzig 41891.
- Dogniez*, Cécile/*Harl*, Marguerite, La Bible D’Alexandrie, V. Le Deutéronome, Paris 1992.
- Dommershausen*, Werner, 1 und 2 Makkabäer (NEB.AT), Würzburg 1985.
- Donner*, Herbert, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Göttingen 1995 (Erstausgabe: Teil 1 1984; Teil 2 1986).
- Driver*, Samuel Rolles, Deuteronomy (ICC 5), Edinburgh 1908/1902.
- Drößler*, Christine, Woman at Work, Sexarbeit, Binnenmarkt und Prostitution, Marburg 1992.
- Drößler*, Christine/*Kratz*, Jasmin (Hg.), Prostitution: ein Handbuch, Marburg 1994.
- Dufour*, Pierre (Pseudonym von *Paul Lacroix*), Geschichte der Prostitution, 1.Band, Altertum – Griechen – Römer, Deutsch von Adolf Stille, Dritte Auflage, Berlin ca. 1902. [Originaltitel: Histoire de la prostitution chez tous les peuples du monde depuis l’antiquité la plus reculée jusqu’à nos jours, Paris 1851–53].
- Duerr*, Hans Peter, Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, Bd. 1, Frankfurt 1988.
- Intimität. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, Bd. 2, Frankfurt 1990.
- Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, Bd. 3, Frankfurt 1993.
- Der erotische Leib. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, Bd. 4, Frankfurt 1997.
- Die Tatsachen des Lebens. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, Bd. 5, Frankfurt 2002.
- Duhm*, Bernhard, Das Buch Hiob, Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, Abteilung XVI: Das Buch Hiob, Freiburg i.Br. u.a. 1897.
- Ebeling*, Erich, Artikel „Freudenmädchen“, in: RLA 3, 113.
- Eberhardt*, Barbara, Zwischen Toleranz und Kritik, Josephus‘ Einstellung gegenüber anderen Religionen in A 4:126–155/ 8:335–343/ 9:132–139, in: Siegert, Folker/Kalms, Jürgen U. (Hg.), Internationales Josephus-Kolloquium Paris 2001, Münster 2002, 9–21.
- Eco*, Umberto, Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, in: Mersch, Dietrich (Hg.), Zeichen über Zeichen. Texte zur Semiotik von Peirce bis Eco und Derrida, München 1998, 259–274.
- Edelstein*, Emma J./*Edelstein*, Ludwig, Asclepius, A Collection and Interpretation of the Testimonies, Baltimore 1945.
- Edwards*, I.E.S., A Relief of Qudshu-Astarte-Anath in the Winchester Collection, in: JNES 14 (1955), 49–51.



- Eblich*, Konrad, Verwendung der Deixis beim sprachlichen Handeln, Linguistisch-philologische Untersuchungen zum hebräischen deiktischen System, Frankfurt u.a. 1979.
- Engelken*, Karen, Frauen im Alten Testament: eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament, Stuttgart 1990.
- Eyben*, Emiel, Geschlechtsreife und Ehe im griechisch-römischen Altertum und im frühen Christentum, in: Müller, Ernst Wilhelm (Hg.), Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung, (Historische Anthropologie 3, Kindheit, Jugend, Familie I), Freiburg-München 1985, 403–478.
- Fauth*, Wolfgang, Sakrale Prostitution im Vorderen Orient und im Mittelmeerraum, in: JAC 31 (1988), 24–39.
- Feustel*, Gotthard: Käufliche Lust, Eine Kultur- und Sozialgeschichte der Prostitution, Leipzig 1993.
- Fernández Marcos*, Natalio, The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible, Leiden-Boston-Köln 2000.
- Fischer*, Irmtraud, „...und sie war unfruchtbar“ Zur Stellung kinderloser Frauen in der Literatur Alt-Israels, in: Pauritsch, Gertrude u.a. (Hg.), Kinder machen, Strategien der Kontrolle weiblicher Fruchtbarkeit, Wien 1988, 116–126.
- Gottesstreiterinnen, Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels, 2. bearbeitete Auflage, Stuttgart 2000.
- Fisher*, Eugene J., Cultic Prostitution in the Ancient Near East? A Reassessment, in: BTB 6 (1976), 225–236.
- Fohrer*, Georg, Das Buch Hiob, Gütersloh (1989).
- Foster*, Benjamin R., Gilgamesh: Sex, Love and the Ascent of Knowledge, in: Maier, John (Hg.), Gilgamesh – A Reader, Wouconda 1997, 63–78.
- Notes on Women in Sargonic Society, in: La Femme dans le Proche-Orient Antique, Compte Rendu de la XXXIII<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 7–10 Juillet 1986), Paris 1987, 53–61.
- Western Asia in the Second Millenium, in: Lesko, Barbara S.(Hg.), Women's Earliest Records. From Ancient Egypt and Western Asia (BJSt 166), Atlanta 1989, 141–143.
- Frayne*, Douglas R., Notes on the Sacred Marriage Rite, in: BiOr 42 (1985), 5–22.
- Fraser*, Robert, The Making of The Golden Bough, The Origins and Growth of an Argument, London 1990.
- The Face beneath the Text, Sir James Frazer in his Time, in: ders., Sir James Frazer and the Literary Imagination, Essays in Affinity and Influence, London 1990, 1–17.
- (Hg.), Sir James Frazer and the Literary Imagination, Essays in Affinity and Influence, London 1990.
- Frazer*, James George, The Golden Bough. A Study in Comparative Religion, The Collected Works of J.G.Frazer Volume I + II, reprint of the original 1890, Richmond 1994.
- The Golden Bough. A Study in Magic and Religion, Abridged Edition, London 1922 (reprinted 1950).
- The Golden Bough. A Study in Magic and Religion, Third Edition. Part I: The Magic Art and the Evolution of Kings, Volume I + II (reprinted London 1966).
- The Golden Bough. A Study in Magic and Religion, Third Edition. Part III: The Dying God (reprinted London 1966).
- The Golden Bough. A Study in Magic and Religion, Third Edition. Part IV: Adonis Attis Osiris, Volume I + II (reprinted London 1966).
- The Golden Bough. A Study in Magic and Religion, Third Edition. Part VI: The Scapegoat (reprinted London 1966).
- Aftermath. A Supplement to The Golden Bough (reprinted London 1966).

- Der goldene Zweig, Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker (aus dem Englischen von Helen von Bauer), Nachdruck der Ausgabe von 1922, Hamburg 2000.
- Frederick, John/Kelly, Thomas L.* (Hg.), Für Brot und Götter. Tradition und Alltag der Prostitution in Südasien, Frankfurt-New York 2001.
- Frege, Gottlob*, Über Sinn und Bedeutung (1892), in: Textor, Mark (Hg.), Gottlob Frege, Funktion – Begriff – Bedeutung, Göttingen 2002, 23–46.
- Frevel, Christian*, Aschera und der Ausschliesslichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion (BBB 94), Weinheim 1995.
- Friedl, Corinna*, Polygynie in Mesopotamien und Israel, Sozialgeschichtliche Analyse polygamer Beziehungen anhand rechtlicher Texte aus dem 2. und 1. Jahrtausend v.Chr. (AOAT 277), Münster 2000.
- Fritz, Volkmar*, Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr. (BE 2), Stuttgart 1996.
- Frymer-Kensky, Tikva*, The Ideology of Gender in the Bible and the Ancient Near East, in: Behrens, Hermann/Loding, Darlene/Roth, Martha T., DUMU-E<sub>2</sub>-DUB-BA-A, Studies in Honor of Åke W. Sjöberg (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11), Philadelphia 1989, 185–191.
- Gender and Law. An Introduction in: Matthews, Victor H./Levinson, Bernhard M./Frymer-Kensky, Tikva (Hg.), Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. (JSOT.S 262), Sheffield 1998, 17–24.
- The Marginalization of the Goddesses, in: Maier, John (Hg.), Gilgamesh – A Reader, Wouconda 1997, 95–108.
- The Ideology of Gender in the Bible and the Ancient Near East“, in: Behrens, Hermann/Loding, Darlene/Roth, Martha T., DUMU-E<sub>2</sub>-DUB-BA-A, Studies in Honor of Åke W. Sjöberg (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11), Philadelphia 1989, 185–191.
- Gaster, Theodor H.*, Artikel „Seasonal Ceremonies“ in: EncRel(E) 13, 149–151.
- Gebara, Ivone*, Die dunkle Seite Gottes, Wie Frauen das Böse erfahren, Freiburg-Basel-Wien, 2000.
- Gerstenberger, Erhard*, Wesen und Herkunft des „Apodiktischen Rechts“ (WMANT 20), Neukirchen-Vluyn 1965.
- Glassner, Jean-Jacques*, Women, Hospitality and the Honor of the Family, in: Lesko, Barbara S. (Hg.), Women’s Earliest Records. From Ancient Egypt and Western Asia (BJSt 166), Atlanta 1989, 71–90.
- Gleis, Matthias*, Die Bamah (BZAW 251), Berlin-New York 1997.
- Gleßmer, Uwe*, Einleitung in die Targume zum Pentateuch, Tübingen 1995.
- Glinister, Fay*, The Rapino Bronze, the Touta Marcouca, and Sacred Prostitution in early central Italy, in: Alison E.Cooley (Hg.) The Epigraphic Landscape of Roman Italy, London 2000.
- Goodfriend, Elaine Adler*, Artikel „Prostitution – Old Testament“, in: ABD 5, 505–510.
- Grabbe, Lester L.*, Priests, Prophets, Diviners, Sages. A Socio-Historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel, Valley Forge-Pennsylvania 1995.
- Grayson, A.K.*, Assyrian and Babylonian Chronicles, TCS 5, New York 1975.
- Greenfield, Jonas C.*, Some Neo-Babylonian Women, in: La Femme dans le Proche-Orient Antique, Compte Rendu de la XXXIII<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 7–10 Juillet 1986), Paris 1987, 75–80.
- Groneberg, Brigitte*, „Brust“(irtum)-Gesänge, in: Böck, Barbara u.a., Munuscula Mesopotamia, FS Johannes Renger (AOAT 267), Münster 1999, S.169–195.

- Die sumerisch-akkadische Inanna/Ištar: Hermaphroditos? in: WO 17 (1986), 25–46.
- Groß*, Walter, Die Ehe im Spiegel biblischer und kulturgeschichtlicher Überlieferungen I, in: ThQ 167 (1987), 82–95.
- Die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa: Untersucht an den Büchern Dtn, Ri und 2Kön, unter Mitarbeit von Andreas Diße und Andreas Michel (FAT 17), Tübingen 1996.
- Grossfeld*, Bernhard (Hg.), The Targum Onqelos to Genesis (The Aramaic Bible 7), Edinburgh 1988.
- The Targum Onqelos to Deuteronomy (The Aramaic Bible 9), Edinburgh 1988.
- Grosz*, Katarzyna, Some Aspects of the Position of Women in Nuzi, in: Lesko, Barbara S. (Hg.), Women's Earliest Records. From Ancient Egypt and Western Asia (BJSt 166), Atlanta 1989, 167–179.
- Gruber*, Mayer Irwin, Hebrew QĒDĒŠĀH and her Canaanite and Akkadian Cognates, in: UF 18 (1986), 133–48.
- Gunkel*, Hermann, Genesis (HK 1), Die historischen Bücher 1.Bd, Göttingen <sup>5</sup>1922.
- Günter*, Andrea, Huren, Sex und Sklaverei – oder: woran wir glauben, wenn wir von Prostitution reden, in: dies., Weibliche Autorität, Freiheit und Geschlechterdifferenz. Bausteine einer feministischen politischen Theorie, Königsstein 1996, 269–274.
- Haas*, Volkert (Hg.), Aussenseiter und Randgruppen, Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients, Konstanz 1992.
- Soziale Randgruppen und Aussenseiter altorientalischer Gesellschaften, in: ders. (Hg.), Aussenseiter und Randgruppen, Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients, Konstanz 1992, 29–51.
- Hadley*, Judith M., The cult of Asherah in ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew goddess (UCOP 57), Cambridge 2000.
- Hadzisteliou Price*, Theodora, Kourothrophos. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities, Leiden 1978.
- Hansen*, Klaus P., Kultur und Kulturwissenschaft, Eine Einführung, 2. vollständig überarbeitet und erweiterte Auflage Tübingen-Basel <sup>2</sup>2000.
- Hardmeier*, Christof, König Joschija in der Klimax des DtrG (2Reg 22f.) und das vordtr Dokument einer Kulturreform am Residenzort (23,4–15\*), in: Lux, Rüdiger, Erzählte Geschichte. Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel, Neukirchen-Vluyn 2000, 81–145.
- Harper*, William Rainey, Amos and Hosea. (ICC), Edinburgh 1979.
- Harris*, Rivkah, Artikel „Hierodulen“, in: RLA 4, 391–393.
- Gender and Aging in Mesopotamia. The Gilgamesh Epic and Other Ancient Literature, Oklahoma 2000.
- „Images of Women in the Gilgamesh Epic“, in: Abusch, Tzvi/Huehnergrad, John/Steinkeller, Piotr (Hg.), Lingering over Words, Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran, Atlanta 1990, 219–230.
- Independent Women in Ancient Mesopotamia? in: Lesko, Barbara (Hg.), Women's Earliest Record, From Ancient Egypt and Western Asia (BJSt 166), Atlanta 1989, 145–156.
- Harrison*, Thomas, Divinity and History, The Religion of Herodotus, Oxford 2000.
- Häusl*, Maria, Artikel „Biblische Frauengeschichte. Altes Testament“ in: WFT<sup>2</sup>, 75–78.
- Hecker*, Karl, Das akkadische Gilgamesch-Epos, in: TUAT III/2, 646–744.
- Heise*, Arne, Tauschwirtschaft und Geldökonomie, Historiographie, Dogmengeschichte und positive Theorie der monetären Produktion, Frankfurt 1991.
- Helck*, Wolfgang, Betrachtungen zur großen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten (RKAM 2), München-Wien 1971.

- Henshaw*, Richard Aurel, *Female and Male, The Cultic Personnel, The Bible and the Rest of the Ancient Near East* (PTMS 31), Allison Park 1994.
- Hermisson*, Hans-Jürgen, *Alttestamentliche Theologie und Religionsgeschichte Israels*, Leipzig 2000.
- Herold*, Renate, Japan. Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung (Jugend, Sexualität und Heiratsverhalten im Japan der Tokugawa- und Meiji-Zeit), in: Müller, Ernst Wilhelm (Hg.), *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung*, (Historische Anthropologie 3, Kindheit, Jugend, Familie I), Freiburg i.Br.-München 1985, 683–716.
- Herr*, Bertram, „Deinem Haus gebührt Heiligkeit, Jhwh, alle Tage“, Typen und Funktionen von Sakralbauten im vorexilischen Israel (BBB 124), Bonn 2000.
- Hertz*, Joseph Herman, *Pentateuch und Haftaroht, Hebräischer Text und deutsche Übersetzung*, Bd. 5: Deuteronomium, Zürich 1984 [englische Erstausgabe: London, 1936].
- Hiebert*, Paula S., „Whence Shall Help Come to Me?“ The Biblical Widow, in: Day, Peggy L. (Hg.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, 125–141.
- Hitzig*, Ferdinand, *Das Buch Hiob*, Leipzig-Heidelberg 1874.
- Höffe*, Ottfried (Hg.), *Klassiker der Philosophie II. Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre*, München <sup>3</sup>1995.
- Högemann*, Peter, *Das alte Vorderasien und die Achämeniden, Ein Beitrag zur Herodot-Analyse*, Wiesbaden 1992.
- Hobeisel*, Karl, Artikel „Prostitution, I. Religionswissenschaftlich“ in *RGG*<sup>4</sup> 6, 1722.
- Holladay*, William L., „On every High Hill and under every Green Tree“ in: *VT* 11 (1961), 170–176.
- Homan*, Michael H., Date Rape. The agricultural and astronomical Background of the Sumerian Sacred Marriage and Genesis 38, in: *SJOT* 16/2 (2002), 283–292.
- Hörig*, Monika, *Dea Syria, Studien zur religiösen Tradition der Fruchtbarkeitsgöttin in Vorderasien* (AOAT 208), Neukirchen-Vluyn 1979.
- Horst*, Friedrich, *Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments*, *EvTh* 16 (1956), 49–75.
- Horst van der*, Pieter W., Tamar in Pseudo-Philo's Biblical History, in: Brenner, Athalya (Hg.), *A Feminist Companion to Genesis* (Feminist Companion to the Bible, Vol. 2), Sheffield 1993, 300–306.
- Hutter*, Manfred, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I, Babylonier, Syrer, Perser*, Stuttgart 1996.
- Jacobsen*, Thorkild, *Treasures of Darkness*, New Haven 1974.  
– *The Harps that once...*, Sumerian Poetry in Translation, Yale 1987.
- Jagersma*, Hendrik, *Genesis 25:12–50:26, Commentaar voor bijbelstudie, onderwijs en prediking, Verklaring van de Hebreeuwse Bijbel 2*, Nijkerk 1996.
- Jeremias*, Jörg, *Der Prophet Hosea* (ATD 24/1), Göttingen 1983.
- Jeremias*, Jörg/*Hartenstein*, Friedhelm, „JHWH und seine Aschera“. „Offizielle Religion“ und „Volksreligion“ zur Zeit der klassischen Propheten, in: Janowski, Bernd/Köckert, Matthias (Hg.), *Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte*, Gütersloh 1999, 79–138.
- Jobes*, Karen H./*Silva*, Moisés, *Invitation to the Septuagint*, Michigan 2000.
- Jost*, Renate, *Frauen, Männer und die Himmelskönigin. Exegetische Studien*, Gütersloh 1995.  
– *Von „Huren und Heiligen“*. Ein sozialgeschichtlicher Beitrag, in: Jahnow, Hedwig u.a. (Hg.), *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen*, Stuttgart 1994.

- Keel*, Othmar, Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh. Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible (JSOT.S 261), Sheffield 1998.
- /*Uehlinger*, Christoph, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg i.Br. <sup>5</sup>2001.
- Kegler*, Jürgen/*Augustin*, Matthias (Hg.), Deutsche Synopse zum Chronistischen Geschichtswerk (BEAT 33), Frankfurt u.a. 1993.
- Keller*, Hildegard Elisabeth, My Secret is Mine. Studies on Religion and Eros in the German Middle Ages (Studies in Spirituality, Supplement 4), Leuven 2000.
- Kellermann*, Diether, Apokryphes Obst, in: ZDMG 129 (1979), 23–42.
- Kirchhoff*, Renate, Die Sünde gegen den eigenen Leib: Studien zu porne und porneia in paulinischen Adressatenkreisen, 1994.
- Artikel „Prostitution“ in: WFT<sup>2</sup>, 466–468.
- Artikel „Prostitution, II. Geschichtliche und ethisch“ in RGG<sup>4</sup> 6, 1723–1724.
- Kittel*, Rudolf, Geschichte des Volkes Israel. 1.Band: Palästina in der Urzeit. Das Werden des Volkes. Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas, fünfte und sechste, vielfach umgearbeitete Auflage, Gotha 1923.
- Geschichte des Volkes Israel. 2.Band: Das Volk in Kanaan. Geschichte der Zeit bis zum Babylonischen Exil, siebente, mit der sechsten gleichlautende Auflage, Gotha 1925.
- Klein*, Jacob, The Birth of a Crownprince in the Temple: A Neo-Sumerian Literary Topos, in: La Femme dans le Proche-Orient Antique, Compte Rendu de la XXXIII<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 7–10 Juillet 1986), Paris 1987, 97–106.
- Klengel*, Horst, Soziale Differenzierung und Randgruppen der Gesellschaft im Alten Orient, in: Haas, Volkert (Hg.), Aussenseiter und Randgruppen, Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients, Konstanz 1992, 15–27.
- Koch*, Klaus, Israel im Orient, in: Janowski, Bern, Köckert, Matthias (Hg.), Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte, Gütersloh 1999, 242–271.
- Kogan*, Leonid/*Tishchenko*, Serguei, Lexicographic Notes on Hebrew bamah. in: UF 34 (2002), 319–352.
- Kornfeld*, Walter, Fruchtbarkeitskulte im Alten Testament, in: Dienst an Liebe. Studien zur heutigen Philosophie und Theologie, WBTh 10 (1965), 109–117.
- Artikel „Prostitution Sacrée“, in: DBS 8, 1356–1374.
- Koschorke*, Klaus, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum, Leiden 1978.
- Kramer*, Samuel Noah, The Sacred Marriage Rite, Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer, London 1969.
- Kratz*, Reinhard Georg, Der Brief des Jeremia, in: Steck, Odil H./Kratz, Reinard G./Kottsieper, Ingo, Das Buch Baruch, Der Brief des Jeremia, Zu Esther und Daniel (ATD Apokryphen Band 5), Göttingen 1998.
- Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, Göttingen 2000.
- Krüger*, Thomas, „Genesis 38 – ein ‚Lehrstück‘ alttestamentlicher Ethik“, in: Bartelmus, Rüdiger/Krüger, Thomas/Utzschneider, Helmut, Konsequente Traditionsgeschichte, FS Klaus Blatzer (OBO 126), Freiburg-Göttingen 1993, 205–226. [Ebenfalls abgedruckt in: Krüger, Thomas, „Kritische Weisheit, Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament, Zürich 1997, 1–22.]
- Kurth*, Amélie, Non-Royal Women in the Late Babylonian Period: A Survey, in: Lesko, Barbara S. (Hg.), Women’s Earliest Records. From Ancient Egypt and Western Asia (BJSt 166), Atlanta 1989, 215–239.

- Labat*, René, Artikel „Geschlechtskrankheiten“ in: RLA 3, 221–223.
- Lambert*, Wilfried G., Goddesses in the Pantheon: A Reflection of Women in Society, in: *La Femme dans le Proche-Orient Antique, Compte Rendu de la XXXIII<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale* (Paris, 7–10 Juillet 1986), Paris 1987, 125–130.
- Prostitution, in: Haas, Volkert (Hg.), *Aussenseiter und Randgruppen, Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients*, Konstanz 1992, 127–157.
- Lapinkivi*, Pirjo, *The Sumerian Sacred Marriage. In the Light of Comparative Evidence* (The Neo-Assyrian Text Corpus Project), Helsinki 2004.
- Lehmann-Haupt*, Carl Friedrich, Artikel „Berossos“, in: RLA 2, 1–17.
- Leick*, Gwendolyn, *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*, London-New York 1994.
- Lemaire*, André, Vers L’histoire de la Rédaction des Livres des Rois, in: ZAW 98 (1986), 221–236.
- Lemche*, Niels Peter, *Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v.Chr.* (BE 1), Stuttgart 1996.
- Leontsini*, Stavroula, *Die Prostitution im frühen Byzanz*, Wien 1989.
- Lerner*, Gerda, The Origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia, in: *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 11/2 (1986), 236–54.
- Lesko*, Barbara S. (Hg.), *Women’s Earliest Records. From Ancient Egypt and Western Asia: Proceedings of the Conference on Women in the Ancient Near East* (BJSt 166), Atlanta 1989.
- Levin*, Christoph, *Das Alte Testament*, München 2001.
- Linck-Kesting*, Gudula, China. Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung, in: Müller, Ernst Wilhelm (Hg.), *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung, (Historische Anthropologie 3, Kindheit, Jugend, Familie I)*, Freiburg i.Br.-München 1985, 213–317.
- Locher*, Clemens, Die Ehre einer Frau in Israel, Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Deuteronomium 22,13–21 (OBO 70), Freiburg-Göttingen 1986.
- Lohfink*, Norbert, Gab es eine deuteronomistische Bewegung?, in: Groß, Walter (Hg.), *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“* (BBB 98), Bonn 1995, 313–382.
- Loretz*, Oswald, Ein kanaanäisch-biblisches Liebeslied in Hosea 2,7. Zum altorientalisch-biblichen Thema ‚politische‘ und ‚erotische‘ Liebe, in: UF 25 (1993), 311–318.
- Lust*, Johan, „The Vocabulary of LXX Ezekiel and Its Dependence upon the Pentateuch“, in: Vervenne, Marc/Lust, Johan (Hg.), *Deuteronomy and deuteronomic Literature*, FS C.H.W. Brekelmans, Leuven 1997, 529–546.
- Lux*, H., *Die Prostitution, ihre Ursachen, ihre Folgen und ihre Bekämpfung*, Berlin 1894.
- McNamara*, Martin, *Targum Neofiti 1: Deuteronomy* (The Aramaic Bible 5A), Minnesota 1997.
- Macfie*, A.L. (Hg.), *Orientalism, A Reader*, New York 2000.
- Macintosh*, A.A., *Hosea*. (ICC), Edinburgh 1997.
- Maier*, Christl, Artikel „Körper der Frau ; Leiblichkeit. Biblisch a) Altes Testament“ in: WFT2, 331–333.
- Maier*, John (Hg.), *Gilgamesh – A Reader*, Wouconda 1997.
- Mangan*, Céline, *The Targum of Job* (The Aramaic Bible 15), Minnesota 1991.
- Marcuse*, Max (Hg.), *Handwörterbuch der Sexualwissenschaft. Enzyklopädie der natur- und kulturwissenschaftlichen Sexualkunde des Menschen*. [Bonn <sup>2</sup>1926] Mit einer Einleitung von Robert Jütte, Berlin-New York 2001.
- Margalith*, Othniel, *KELEB: Homonym or Metaphor?*, in: VT 33/4 (1983), 491–495.
- Marglin*, Frédérique Apffel, Artikel „Hierodouleia“ in: *EncRel(E)* 6, 309–313.

- Maria im Rosenbag*. Madonnen-Bilder alter deutscher und niederländisch-flämischer Meister, Königstein 1915.
- Matthews*, Roger/*O'Neill*, Maggie (Hg.), *Prostitution* Dartmouth 2003.
- Matthews*, Victor H./*Levinson*, Bernhard M./*Frymer-Kensky*, Tikva (Hg.), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. (JSOT.S 262), Sheffield 1998.
- Matthews*, Victor H., Honor and Shame in Gender-related Legals Situations in the Hebrew Bible, in: *Matthews*, Victor H./*Levinson*, Bernhard M./*Frymer-Kensky*, Tikva (Hg.), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. (JSOT.S 262), Sheffield 1998, 97–112.
- Maul*, Stefan M., *kurgarrû* und *assinnu* und ihr Stand in der babylonischen Gesellschaft, in: Haas, Volkert (Hg.), *Aussenseiter und Randgruppen*, Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients, Konstanz 1992, 159–171.
- Mayer-Schärtel*, Bärbel, *Das Frauenbild des Josephus*, Eine sozialgeschichtliche und kulturanthropologische Untersuchung. Stuttgart 1995.
- Meier-Seethaler*, Carola, *Von der göttlichen Löwin zum Wahrzeichen männlicher Macht*. Ursprung und Wandel großer Symbole, Zürich 1993
- Menzel*, Brigitte, *Assyrische Tempel*. I. Untersuchung zu Kult, Administration und Personal; II. Anmerkungen, Textbuch, Tabellen und Indices (StP.SM 10), Rom 1981.
- Mettinger*, Tryggve N.D., *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm 1995.
- Mieroop van der*, Marc, *Women in the Economy of Sumer*, in: Lesko, Barbara S. (Hg.), *Women's Earliest Records. From Ancient Egypt and Western Asia* (BJSt 166), Atlanta 1989, 53–66.
- Müller*, Hans-Peter, *Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von Kuntillet 'Ağrūd und Hirbet el-Qōm*, in: ZAH 5 (1992), 15–51.
- Müllner*, Ilse, *Prophetic Violence*, unveröffentl. Vortrag vom 21.10.2001 im Kolloquium 3, VI, des Gerhard-v.-Rad-Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ in Heidelberg, 18.–21.10.2001.
- Murmelstein*, B., *Spuren altorientalischer Einflüsse im rabbinischen Schrifttum*. Die Spinnerinnen des Schicksals, in: ZAW 81 (1969), 215–232.
- Na'aman*, Nadav, *The Dedicated Treasures Buildings within the House of YHWH wehre Women weave Coverings for Asherah* (2 Kings 23,7), in: BN 83 (1996), 17f.
- Neu*, Rainer, *Patrilokalität und Patrilinearität in Israel*, Zur ethnozoologischen Kritik der These vom Matriarchat. in: BZ NF 34 (1990), 222–233.
- Niehr*, Herbert, *Die Reform des Joschija*, Methodische, historische und religionsgeschichtliche Aspekte, in: Groß, Walter (Hg.), *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“* (BBB 98), Bonn 1995, 33–55.
- *Religionen in Israels Umwelt*, Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas, Würzburg 1998.
- Nielsen*, Eduard, *Deuteronomium* (HAT I/6), Tübingen 1995.
- Noth*, Martin, *Geschichte Israels*, Göttingen <sup>4</sup>1959 (Erstauflage: 1950).
- *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Tübingen <sup>3</sup>1967.
- *Könige* (BK 9), Neukirchen 1968.
- Oden*, Robert A., *Religious Identity and the Sacred Prostitution Accusation*, in: ders., *The Bible without Theology. The Theological Tradition and Alternatives to It*, Urbana-Illinois 2000, 131–153 [Erstveröffentlichung New York 1987].
- *Studies in Lucian's De Syria Dea*, Montana 1977.

- Olmo Lete*, Gregorio *del/Santmartín*, Joaquín, Kultisches in den keilalphabetischen Verwaltungs- und Wirtschaftstexten aus Ugarit, in: Dietrich, Manfred/Kottsieper, Ingo, „Und Mose schrieb dieses Lied auf“, Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient, FS Oswald Loretz (AOAT 250), Münster 1998, 175–197.
- Olmo Lete*, Gregorio *del*, Canaanite Religion according to the Liturgical Texts of Ugarit. Bethesda, Maryland 1999.
- Oort*, H., „Hosea“, in: Theologische Tijdschrift 24 (1890), 480–505.
- Otto*, Eckart, Das Deuteronomium, Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien (BZWA 284), Berlin-New York 1999.
- Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch, Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens (FAT 30), Tübingen 2000.
- Ottosson*, Magnus, Rahab and the Spies, in: Behrens, Hermann/Loding, Darlene/Roth, Martha T., DUMU-E2-DUB-BA-A, Studies in Honor of Åke W. Sjöberg (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11), Philadelphia 1989, 419–427.
- Parpola*, Simo (Hg.), The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh. Cuneiform Text, Transliteration, Glossary, Indices and Sign List (Neo-Assyrian Text Corpus Project), Helsinki 1997.
- Peritz*, Ismar J., Woman in the Ancient Hebrew Cult. in: JBL 17 (1898), Part II, 111–148.
- Peterson-Iyer*, Karen, Prostitution: A Feminist Ethical Analysis, in: JFSR 14/2 (1998), 19–44.
- Pfeiffer*, Henrik, Zechen und Lieben, Zur Frage einer Göttin-Polemik in Hos 4,16–19, in: UF 28 (1996), 495–511.
- Pheterson*, Gail, Huren-Stigma, Wie man aus Frauen Huren macht, Hamburg 1990.
- Pope*, Marvin H., Job (AncB 15), New York 1965.
- Poplutz*, Uta, Tel Mique/Ekron. Geschichte und Kultur einer philistäischen Stadt, in: BN 87 (1997), 69–99.
- Pressler*, Carolyn, Wives and Daughters, Bond and Free: Views of Women in the Slave Laws of Exodus 21.2–11, in: Matthews, Victor H./Levinson, Bernhard M./Frymer-Kensky, Tikva (Hg.), Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. (JSOT.S 262), Sheffield 1998, 147–172.
- Pritchett*, W. Kendrick, The Liar School of Herodotos, Amsterdam 1993.
- Provan*, Ian W., Hezekiah and the Books of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History, Berlin-New York 1988.
- Rad von*, Gerhard, Das erste Buch Mose, Genesis (ATD 2–4), Göttingen <sup>12</sup>1987 (erste Auflage 1949).
- Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium (ATD 8), Göttingen <sup>4</sup>1983 (erste Auflage 1964).
- Rath*, Brigitte, „Von Huren, die keine sind...“, in: Erlach, Daniela/Reisenleitner, Markus/Vocelka Karl (Hg.), Privatisierung der Triebe? Sexualität in der Frühen Neuzeit, Frankfurt-Main 1994, 349–366.
- Redfield*, James, „Herodotus the Tourist“ in: CP 80 (1985), 97–118.
- Rendtorff*, Rolf, Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Band 1: Kanonische Grundlegung, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Renger*, Johannes, Untersuchungen zum Priestertum der altbabylonischen Zeit, 1.Teil. in: ZA Neue Folge 24 (1967), 110–188.
- Untersuchungen zum Priestertum der altbabylonischen Zeit, 2.Teil. in: ZA Neue Folge 25 (1969), 104–230.
- Artikel „Heilige Hochzeit“ A. Philologisch in: RLA 4, 251–259.
- Riemann*, Karl-August, Das Herodoteische Geschichtswerk in der Antike, München 1967.



- Ringgren*, Helmer, Die Religionen des Alten Orients, Göttingen 1979.
- Römer*, Wilhelm H.Ph., Sumerische ‚Königshymnen‘ der Isin-Zeit, Leiden 1965.
- Hymnen und Klagelieder in sumerischer Sprache (AOAT 276), Münster 2001.
- Rösel*, Hartmut N., Does a Comprehensive „Leitmotiv“ exist in the Deuteronomistic History?, in: Römer, Thomas N., The Future of the Deuteronomistic History, Leuven 2000, 195–211.
- Rösel*, Martin, Übersetzung als Vollendung der Auslegung, Studien zur Genesis-Septuaginta (BZAW 223), Berlin-New York 1994.
- Rollinger*, Robert/*Ulf*, Christoph (Hg.), Geschlechterrollen und Frauenbild in der Perspektive antiker Autoren, Innsbruck 2000.
- Rollinger*, Robert, Herodots Babylonischer Logos. Eine kritische Untersuchung der Glaubwürdigkeitsdiskussion an Hand ausgewählter Beispiele: Historische Parallelüberlieferung – Argumentation – Archäologischer Befund – Konsequenzen für eine Geschichte Babylons in persischer Zeit (IBKW.S 84), Innsbruck 1993.
- Rost*, Leonhard, Erwägungen zu Hos 4,13f., in: Baumgartner, Walter/Eissfeldt, Otto (Hg.), FS Alfred Bertholet. Zum 80. Geburtstag gewidmet von Kollegen und Freunden, Tübingen 1950, 451–460.
- Roth*, Martha T., Babylonian Marriage Agreements, 7th–3rd Centuries B.C. (AOAT 222), Kevelaer 1989.
- Gender and Law, A Case Study from Ancient Mesopotamia in: Matthews, Victor H./Levinson, Bernhard M./Frymer-Kensky, Tikva (Hg.), Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. (JSOT.S 262), Sheffield 1998, 173–184.
- The Priestess and the Tavern, LH § 110 in: Böck, Barbara/Canicik-Kirschbaum, Eva/Richter, Thomas, Munuscula Mesopotamia, FS Johannes Renger (AOAT 267), Münster 1999, 445–464.
- Rueb*, Franz, Hexenflug und Teufelsritt. Hexenbilder aus vier Jahrhunderten, Zürich 1997.
- Sack*, Ronald H., Royal and Temple Officials in Eanna and Uruk in the Chaldean Period, in: Dietrich, Manfred/Loretz, Oswald, Vom Alten Orient zum Alten Testament, FS Wolfram Freiherr von Soden (AOAT 240), Neukirchen-Vluyn 1995, 425–432.
- Saggs*, H.W.F., Artikel „Herodot“, in: RLA 4, 331–333.
- Said*, Edward, Orientalism, London 1978.
- Orientalism. Western Conceptions of the Orient, London 2003.
- Salm*, Eva, Juda und Tamar. Eine exegetische Studie zu Gen 38, Würzburg 1996.
- Sals*, Ulrike, Die Biographie der „Hure Babylon“, Studien zur Intertextualität der Babylon-Texte in der Bibel, Tübingen 2004.
- Sarasin*, Philipp (Hg.), Wertes Fräulein, was kosten Sie? Prostitution in Zürich 1875–1925 (Ausstellungskatalog), Baden 2004.
- Sardar*, Zianddin, Orientalism, Philadelphia 1999.
- Sarna*, Nahum M., Genesis (JPSTC 1), Philadelphia-New York-Jerusalem 5749/1989.
- Saussure de*, Ferdinand, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, in: Mersch, Dietrich (Hg.), Zeichen über Zeichen. Texte zur Semiotik von Peirce bis Eco und Derrida, München 1998, 193–215.
- Sayce*, Archibald Henry, The Ancient Empires of the East, Herodotos I.–III., with Notes, Introduction, and Appendices, London 1883.
- The Ancient Empires of the East, London 1884.
- Patriarchal Palestine, London 1895.

- Schäfer-Bossert*, Stefanie, Sex and Crime in Genesis 38, Eine exegetische Auseinandersetzung mit der „Schuld der Tamar“, in: Kessler, Rainer u.a. (Hg.), „Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!“, FS Erhard S. Gerstenberger, Münster 1997, 69–94.
- Schäfer-Lichtenberger*, Christa, JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hoseabuch, in: *EvTh* 55/2 (1995), 114–140.
- Josua und Salomo, Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament (VT.S 58), Leiden u.a. 1995.
- Schaudig*, Hanspeter, Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften, Textausgabe und Grammatik (AOAT 256), Münster 2001.
- Schmid*, Konrad, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.
- Schmitt*, Hans-Christoph, Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte, Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik (BZAW 154), Berlin 1980.
- „Die Josephsgeschichte und das deuteronomistische Geschichtswerk. Genesis 38 und 48–50“ in: Vervenne, Marc/Lust, Johan (Hg.), Deuteronomy and deuteronomic Literature, FS C.H.W. Brekelmans, Leuven 1997, 391–405.
- Schneider*, Wolfgang, Grammatik des Biblischen Hebräisch, Ein Lehrbuch, Völlig neue Bearbeitung der ‚Hebräischen Grammatik für den akademischen Unterricht‘ von Oskar Grether, München 1985.
- Schnurr-Redford*, Christine, Frauen im klassischen Athen. Sozialer Raum und reale Bewegungsfreiheit, Berlin 1996.
- Schoors*, Antoon, Die Königreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v.Chr. Die assyrische Krise (BE 5), Stuttgart 1998.
- Schroer*, Silvia, In Israel gab es Bilder, Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Freiburg-Göttingen 1987.
- Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, in: Keel, Othmar/Keel-Leu, Hildi/Schroer, Silvia, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, Band II (OBO 88), Freiburg-Göttingen 1989, 89–207.
- Schulte*, Hannelis, Dennoch gingen sie aufrecht, Frauengestalten im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1995.
- Beobachtungen zum Begriff der Zônâ im Alten Testament, in: *ZAW* 104 (1992), 255–262.
- Die Rettung des Prinzen Joas, zur Exegese von II Reg 11,1–3, in: *ZAW* 109 (1997), 549–556.
- Schwarzenbach*, Sibyl, Prostitution und der Besitz des eigenen Körpers, in: Balzer, Philipp/Rippe, Klaus Peter (Hg.), Philosophie und Sex, Zeitgenössische Beiträge, München 2000, 147–166.
- Seebass*, Horst, Genesis III: Josephsgeschichte (37,1–50,26), Neukirchen-Vluyn 2000.
- Sefati*, Yitschak, Love Songs in Sumerian Literature, Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs, Jerusalem 1998.
- Seitz*, Gottfried, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium (BWANT 93), Stuttgart 1971.
- Seybold*, Irmtraut, Schwangerschaft und Geburt in Mesopotamien, in: Pauritsch, Gertrude u.a., Kinder machen, Strategien der Kontrolle weiblicher Fruchtbarkeit, Wien 1988, 102–115.
- Shankar*, Jogan, Devadasi Cult: A Sociological Analysis, Neu Dehli 1994.
- Sharma*, Arvind, Artikel „Nudity“ in: *EncRel* (E) 11, 7–10.
- Shenkel*, James Donald, Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings, Cambridge, Massachusetts 1968.

- Singer*, Itamar, The Title „Great Princess“ in the Hittite Empire, in: UF 23 (1991), 327–335.
- Sjöberg*, Åke W., Miscellaneous Sumerian Texts, II<sup>o</sup>, in: JCS 29/1 (1977), 3–45.
- Smend*, Rudolf, Die Entstehung des Alten Testaments, 3. durchgesehene Auflage, Stuttgart, Berlin u.a. 1984.
- Smith*, Mark S., Terms of Endearment: Dog (*klbt*) and Calf (*ʿg*) in KTU 1.3 III 44–45. in: Dietrich, Manfred/Kottsieper, Ingo, „Und Mose schrieb dieses Lied auf“, Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient, FS Oswald Loretz (AOAT 250), Münster 1998, 713–716.
- Smith*, William Robertson, Die Religion der Semiten, Freiburg i.Br.-Leipzig-Tübingen 1899. [Autorisierte deutsche Übersetzung aus dem Englischen nach der zweiten Auflag der *Lectures on the Religion of the Semites*, von Dr.R.Stübe; Englischsprachige Erstauflage: 1889.]
- Soden von*, Wolfram, Einführung in die Altorientalistik, Darmstadt 1985.
- Artikel „Kultische Prostitution“, in: RGG35 (1961), 642–46.
  - Ischum und Erra, in: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT III/2), 781–801.
  - Der altbabylonische Atramchasis-Mythos, in: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT III/2), 612–645.
  - Zur Stellung des ‚Geweihten‘ (*qds*) in Ugarit, in: UF 2 (1970), 329–330.
  - Tempelstadt und Metropolis im Alten Orient, [Manuskript 1972/CS] in: Stob, Heinz (hg.), Die Stadt, Gestalt und Wandel bis zum industriellen Zeitalter, Köln Wien <sup>2</sup>1985, 37–79.
- Šporčić*, Ivan, Das untreue Volk, Zum Sprachfeld der Untreue bei Hosea, Rijeka 1995.
- Stark*, Christine, Kritische Solidarität und solidarische Kritik. Lesarten biblischer Texte mit Fokus auf Ezechiel 16, in: Fischer, Cédric u.a., Solidarität in der Krise, Zürich 2004, 131–151.
- Steiner*, Gerd, Die *Femme Fatale* im Alten Orient, in: La Femme dans le Proche-Orient Antique, Compte Rendu de la XXXIIIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 7–10 Juillet 1986), Paris 1987, 147–153.
- Steuernagel*, Carl, Das Deuteronomium (HK 1), Die historischen Bücher 3.Bd, 1.Theil, Göttingen 1898.
- Stolz*, Fritz, Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt 1996.
- Determinationsprobleme und Eigennamen, in: Veritas Hebraicas. Alttestamentliche Studien Ernst Jenni gewidmet zum 70.Geburtstag, Basel 1997, 142–151.
  - Von der Begattung zur Heiligen Hochzeit, vom Beuteteilen zum Abendmahl – kulturelle Gestaltungen natürlicher Prozesse, in: Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?, Bern 1997, 39–64.
- Stott*, Katherine, Herodotus and the Old Testament. A Comparative Reading of the Ascendancy Stories of King Cyrus and David, in: SJOT 16/1 (2002), 52–78.
- Strauß*, Hans, Hiob 19,1–42,17 (BK 16/2), Neukirchen-Vluyn, 2000.
- Strotmann*, Angelika, Artikel „Sexualität. Biblisch“ in: WFT2, 505–507.
- Stumpp*, Bettina Eva, Prostitution in der römischen Antike, Berlin 1998.
- Svejda-Hirsch*, Lenka, Die indischen *devadasis* im Wandel der Zeit. „Ehefrauen“ der Götter, Tempeltänzerinnen und Prostituierte, Bern u.a. 1991.
- Sweet*, R., A New Look at ‚Sacred Marriage‘ in Ancient Mesopotamia, in: Robbins, E./Sandahl, S. (Hg.), Corolla Torontonsensis. Studies in Honour of Ronald Morton Smith, Toronto 1994, 85–104.
- Thomas*, D.Winton, *Kelebb* ‚Dog‘: Its Origin and some Usages of it in the Old Testament, in: VT 10 (1960), 410–427.
- Tigay*, Jeffrey H., Deuteronomy (JPSTC 5), Philadelphia-Jerusalem 1996.
- Toorn van der*, Karel, „Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel, in: JBL 108 (1989), 193–205.

- From her Cradle to her Grave, The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman, Sheffield 1994.
- Artikel „Prostitution – Cultic Prostitution“, in: ABD 5, 510–513.
- Tov, Emanuel*, Der Text der Hebräischen Bibel, Handbuch der Textkritik, Stuttgart 1997.
- The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research (JBS 8), Second Edition, revised and enlarged, Jerusalem 1997.
- Tur-Sinai, N.H.*, The Book of Job. A New Commentary, Jerusalem 1957.
- Ueblinger, Christoph*, Gab es eine joschianische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum, in: Groß, Walter (Hg.), Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“ (BBB 98), Bonn 1995, 57–89.
- Ulschöfer, Andrea*, „Eine mehrfach gekittete Scherbe – und die verführerische Phantasie. Anmerkungen zu Gernot Wilhelm, ‚Marginalien zu Herodot, Klio 199‘“, in: WuD 23 (1995), 63–70.
- Bibel, Babel und Herodot. Ein Beispiel für das Überleben alter Vorurteile gegen Fremde, in: Preissler, Holger/Stein, Heidi (Hg.), Annäherung an das Fremde, XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29.9.1995 in Leipzig (=ZDMG.Supplement XI), Stuttgart 1998, 104–112.
- Veijola, Timo* (Hg.), Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen (SESJ 62), Göttingen 1996.
- Bundestheologische Redaktion im Deuteronomium, in: ders. (Hg.), Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen (SESJ 62), Göttingen 1996, 242–276.
- Vervenne, Marc/Lust, Johan* (Hg.), Deuteronomy and deuteronomic Literature, FS C.H.W. Brekelmans, Leuven 1997.
- Volgger, David*, Verbindliche Tora am einzigen Tempel, Zu Motiv und Ort der Komposition von 1.2 Kön (ATSAT 61), St.Otilien, 1998.
- Volk, Konrad*, Die Balāḡ-Komposition úru àm-ma-ir-ra-bi (FAOS 18), Stuttgart 1989.
- Waanders, Frederik Marcus Johannes*, The History of ΤΕΛΟΣ and ΤΕΛΕΩ in Ancient Greek, Amsterdam 1983.
- Wacker, Marie-Theres*, Kosmisches Sakrament oder Verpfändung des Körpers? ‚Kultprostitution‘ im biblischen Israel und im hinduistischen Indien – religionsgeschichtliche Überlegungen im Interesse feministischer Theologie, in: Jost, Renate/Kessler, Rainer/Raisig, Christoph M., Auf Israel hören, Sozialgeschichtliche Bibelauslegung, Luzern 1992, 47–84. [kürzere Version unter demselben Titel in: BN 61 (1992), 51–75].
- Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch, Freiburg i.Br. 1996.
- Wahl, Harald-Martin*, Der gerechte Schöpfer, Berlin-New York 1993.
- Washington, Harold C.*, ‚Lest He Die in the Battle and Another Man Take Her‘: Violence and the Construction of Gender in the Laws of Deuteronomy 20–22, in: Matthews, Victor H./Levinson, Bernhard M./Frymer-Kensky, Tikva (Hg.), Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. (JSOT.S 262), Sheffield 1998, 185–213.
- Waterman, Leroy*, Hosea, Chapters 1–3, in retrospect and prospect, in: JNES 14 (1955), 100–109.
- Weiler, Gerda*, Ich verwerfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament, München 1984.
- Weippert, Helga*, Die „dtr“ Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher, in: Bib. 53 (1972), 301–339.
- Die Ätiologie des Nordreichs und seines Königshauses (I Reg 11,29–40), in: ZAW 95 (1983), 344–375.
- Textilproduktion und Kleidung im vorhellenistischen Palästina, in: Völger, Gisela/v.Welck, Karin/Hackstein, Katharina (Hg.), Pracht und Geheimnis, Kleidung und Schmuck aus Palästina und Jordanien, Katalog der Sammlung Widad Kawar anlässlich einer Ausstellung im Rautenstrauch-Joest-Museum in Zusammenarbeit mit dem Institute of Archeology and

- Anthropology der Yarmuk Universität Irbid vom 3. Oktober 1987 bis 27. März 1988, Köln 1987, 136–142.
- Weippert*, Manfred, Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals, in: F.M.Fales (Hg.), *Assyrian Royal inscriptions: New Horizons*, Rom 1981, 71–115.
- Weitzman*, Michael Perry, *The Syriac Version of the Old Testament, An Introduction*, Cambridge 1999.
- Wellhausen*, Julius, *Geschichte Israels*, Band 1, Berlin 1878.
- *Skizzen und Vorarbeiten*, Fünftes Heft, *Die Kleinen Propheten* übersetzt, mit Noten, Berlin 1892.
  - *Israelitische und Jüdische Geschichte*, Berlin <sup>6</sup>1907 (Erstausgabe 1894).
  - *Die kleinen Propheten*, Berlin 1898.
- Wenham*, Gordon J., *Genesis 16–50* (World Biblical Commentary 2), Dallas 1994.
- Westbrook*, Raymond, *Old Babylonian Marriage Law* (AfO.B 23), Horn 1988.
- *The Female Slave* in: Matthews, Victor H./Levinson, Bernhard M./Frymer-Kensky, Tikva (Hg.), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. (JSOT.S 262), Sheffield 1998, 214–238.
  - *Property an the Family in Biblical Law* (JSOT.S 113), Sheffield 1991.
- Westenholz*, Joan Goodnick, Enheduanna, En-Priestess, Hen of Nanna, Spouse of Nanna, in: Behrens, Hermann/Loding, Darlene/Roth, Martha T., DUMU-E2-DUB-BA-A, *Studies in Honor of Åke W. Sjöberg* (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11), Philadelphia 1989, 539–556.
- *Tamar, Qe'de'sā, Qadištu, and sacred prostitution in Mesopotamia*. In: HThR 82 (1989), 245–265.
  - *Heilige Hochzeit und kultische Prostitution im Alten Mesopotamien, Sexuelle Vereinigung im sakralen Raum?* in: WuD 23 (1995), 43–62.
- Westermann*, Claus, *Genesis*, 3. Teilband: *Genesis 37–50* (BK 1/3), Neukirchen-Vluyn 1982.
- *Die Geschichtsbücher des Alten Testaments, Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk?*, Gütersloh 1994.
- Wevers*, John William, *Text History of the Greek Genesis*, Göttingen 1974.
- *Text History of the Greek Deuteronomy* (MSU 13), Göttingen 1978.
  - *Notes on the Greek Text of Genesis* (SCSt 35), Atlanta 1993.
- Wiggins*, Steve A., *The Myth of Ashera: Lion Lady and Serpent Goddess*, in: UF 23 (1991), 383–394.
- Wilcke*, Claus, *Familiengründung im Alten Babylonien*, in: Müller, Ernst Wilhelm (Hg.), *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung*, (Historische Anthropologie 3, Kindheit, Jugend, Familie I), Freiburg i.Br.-München 1985, 213–317.
- Wilhelm*, Gernot, „Marginalien zu Herodot Klio 199“, in: Abusch, Tzvi/Huehnergrad, John/Steinkeller, Piotr (Hg.), *Lingering over Words*, *Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, Atlanta 1990, 505–524.
- Wilson*, E. Jan, „Holiness“ and „Purity“ in Mesopotamia (AOAT 237), Neukirchen-Vluyn 1994.
- Winchester*, Edwards, JNES 14, 1955, Tafel 3.
- Winter*, Irene J., *Women in Public: The Disk of Enheduanna, the Beginning of the Office of EN-Priestess and the Weight of Visial Evidence*, in: *La Femme dans le Proche-Orient Antique*, *Compte Rendu de la XXXIIIe Rencontre Assyriologique Internationale* (Paris, 7–10 Juillet 1986), Paris 1987, 189–201.
- Winter*, Urs, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt* (OBO 53), Freiburg-Göttingen 1983.
- Wolff*, Hans Walter, *Dodekapheton 1* (BK 14/1), Neukirchen-Vlyun <sup>2</sup>1965.

- Würthwein*, Ernst, Der Text des Alten Testaments, Eine Einführung in die Biblica Hebraica, Stuttgart <sup>5</sup>1988.
- Yamauchi*, Edwin M., Cultic Prostitution. A Case Study in Cultural Diffusion, in: Hoffner, Harry A. Jr. (Hg.), Orient and Occident. Essays presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday (AOAT 22), Neukirchen-Vluyn 1973, 213–222.
- Yee*, G.A., Composition and Tradition in the Book of Hosea. A Redaction Critical Investigation, SBL DS 102, Atlanta 1987.
- Zenger*, Erich u.a., Einleitung in das Alte Testament, Vierte, durchgesehene und ergänzte Auflage, Stuttgart 2001.
- Zgoll*, Annette, Inana als nugig, in: Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie (ZA), Bd. 87 (1997), 181–195.
- Zwicker*, Wolfgang, Der Tempelkult in Kanaan und Israel, Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas (FAT 10), Tübingen 1994.

# Stellenregister

Fettdruck verweist auf ausführlichere Passagen zu den betreffenden Stellen, Kursivsetzung auf Erwähnungen in Fussnoten.

## Altes Testament

<b>Genesis</b>		38	4, 59, 106, 108, 148, 159, <b>184ff.</b> , 192ff., 205ff., 216, 218
14,7	<i>106</i>		
16,3f.	66		
16,14	<i>106</i>	38,1–5	187
17,19	76	38,6–11	187
20,1	<i>106</i>	38,6	196
20,3ff.	66	38,8	196
24,65	189, <i>190</i>	38,9	196
25,21	66	38,11	189, 196
25,24–26	<i>187</i>	38,12–19	187
27,15ff.	190	38,12	<i>202</i>
27,16	<i>191</i>	38,13	196
28,17–19	<i>139</i>	38,14	189, 196
29,21ff.	190	38,15	189, 192ff., 199ff.
30,14	66	38,15ff.	196
30,16	55	38,16f.	194, 196
30,22	66	38,17–19	196
31,15	55	38,20	<i>194</i>
32,23–33	<i>101</i>	38,20–23	187
32,29	<i>102</i>	<b>38,21f.</b>	1, 4, 106, 108, 147, 165, 180, <b>183ff.</b> , 204
34,31	<i>200f.</i> , 208	38,21	98, 143f., 190, <i>192</i> , 196, 198f.
37	184f.		
37–50	184, 186	38,22	98, 191, 194, 196, 199
37,31	<i>191</i>	38,23	194f.
37,31ff.	190	38,24	<i>171</i> , 189, 194ff.
37,32f.	185	38,24–26	187
37,36	<i>185</i>	38,25	189, 196

38,25f.	185
38,26	196
38,27	187, 196
38,28–30	187, 196
39	184
39–50	185
39,1	185
39,12ff.	190
42	185
46,12	184
49	185f.

**Exodus**

11,7	156
19	99
19,10.14	99
19,15	99
20–23	150
21,2–11	55, 154
22,15	55
28–29	154
28,36	99
34,15f.	210
34,16	210

**Leviticus**

10,10	99
11	156
11,44f.	99
12	66
13,29	154
17–26	149
17,7	210
18,6–18	188
18,8	188
18,14	188
18,15	188
18,16	188
20,5	210
20,6	210
21,6.8	99
22,1–16	100

**Numeri**

5,6	154
6,1–21	100
13,26	106
14,33	209
15,39	210
18,8–32	100
25,1f.	209f.
25,3.5	102
27,14	106
33,36	106

**Deuteronomium**

1,2.19	106
5,14	154
12,1–16,17	149
12–26	148f.
12,2	135f.
14	156
15,12	154
16,18–21,9	149
19–25	149
21	149
21ff.	150
22	150
22–24	150
22–26	150
22,5	64
22,28f.	55
23	149ff., 164
23,2–4	151
23,10	151
23,10–15	151
23,16f.	150ff., 159, 164
23,16–21	151
23,16–26	149
23,18f.	1, 40, 147, 153ff., 159ff., 192
<b>23,18</b>	1, 4f., 7, 22, 32, 98, 106f., 133, 144, 147, <b>148ff.</b> , 160ff., 180, 182, 184, 192, 194, 200, 203ff., 218



23,19 108, 133, 148, 150ff.,  
156ff., 164, 184, 203,  
205f., 218  
23,19–21 151f.  
23,20f. 150ff., 159  
23,21 150f.  
23,22–24 151  
23,26 151  
25,5–10 187  
29,16 120  
31,16 209  
32,51 106

### Josua

2,1 208  
6,17.22.25 208

### Richter

2,17 209  
4,9.10 106  
6,25ff. 78  
7,5f. 157  
8,27 209  
8,33 209  
11,1 208  
11,16 106  
13,2f. 66  
15,1 191  
16,1 208  
19,2 208

### 1. Samuel

1,2.6 66  
1,9ff. 62  
1,11ff. 66  
1,24ff. 62  
9,10ff. 133  
9,14 134  
9,25 134  
21 99  
21,5f. 99  
22,1 202

24,15 156

### 2. Samuel

9,8 157  
11,4 99  
13 202  
15,10–12 117  
23,13 202

### 1 Könige

3,2–15 133  
3,16 208  
7,21 42  
7,51 100  
11,5.7 120  
12 121  
13,32f. 135  
14,21–24 107, 119  
14,21–31 121  
14,22 122, 131  
14,22f. 124  
14,23 132f., 135f., 139f.  
**14,24** 1, 98, 106, 115ff.,  
122ff., 130ff., 141, 142,  
145f., 153, 194, 204  
14,25ff. 124  
15 137  
15,9–14 107, 119  
15,9–24 122  
**15,12** 1, 98, 106f., 115f.,  
119f., 122ff., 128,  
130ff., 140, 142, 145ff.,  
153, 179, 194, 204  
15,12f. 124, 130  
15,13 81, 85, 122, 132, 137,  
140  
15,14 132f.  
15,15 124  
15,25–28 117  
15,34 127  
16,2 127  
16,8–20 117  
16,19 127

16,26 127  
 16,28 141  
 16,31 85, 138  
 16,33 81  
 18 138  
 18,4 85  
 18,19 78, 138  
 21,19 158  
 21,23 156, 158  
 22,2–33 122  
 22,38 158  
 22,41–51 122, 141  
 22,42–47 107, 119  
 22,44 124, 132f.  
 22,45f. 124  
**22,47** 1, 98, 106, 115f., 122,  
 124f., 127f., 130, 133,  
 137, 141, 142ff., 153,  
 178, 180, 194, 199, 204  
 22,53 127

## 2 Könige

8,13 157  
 9,10 158  
 9,14ff. 117  
 9,22 209  
 9,36 158  
 11,18 138  
 12,19 100  
 12,21 117  
 14,17–19 117  
 15,8ff. 117  
 16,4 135f.  
 17,4 117  
 17,10 135f.  
 18–22 128  
 18,4 81  
 21,2ff. 125  
 21,3 81, 138  
 21,3–7 37, 123  
 21,7 81  
 21,19–24 117

22,1–23,30 123  
 23 128f., 135, 138  
 23,1–7 107, 119  
 23,4–15 129, 133  
 23,4 78, 132  
 23,4ff. 124, 125, 129, 131,  
 138f.  
 23,5 124, 132f.  
 23,6 82, 132, 133, 137  
**23,7** 1, 32, 42, 82, 98, 106,  
 115ff., 123ff., 128ff.,  
 137f., 140f., 142, 144ff.,  
 180, 194, 204, 216  
 23,8 124, 133  
 23,13 120  
 23,20 124  
 23,24f. 131  
 23,25 126  
 23,31–25,30 129

## Jesaja

1,21 49, 211  
 19,19 139  
 23,15ff. 211  
 53,9 133  
 55,3 202  
 57,3 211  
 57,5.7 135f.  
 65,7 135

## Jeremia

2,1–4,4 212f.  
 2,2 212  
 2,3–9 213  
 2,5.8 213  
 2,17–25.33–37 212  
 2,20 135f., 212, 214  
 2,23 138, 212  
 2,25 214  
 2,26–29 213  
 2,28 213  
 2,32 212

3,1f.	49
3,1–5.6f.20	213
3,1–13	214
3,6	135f.
3,7–9	213
3,8f.	211, 212
3,9	170
3,11–13	213
3,13	135f.
3,14	213
3,19	212
3,20	213
3,20–27	213
3,22	213
3,26	213
3,27	213
4,1	120
4,1–4	213, 214
5,7–9	172
5,7	211, 212
7	3
7,9	211, 212
9,1	211, 212
13,20–27	213
13,22.26	213
13,27	211, 212
17,2	135f.
23,5	202
23,14	211, 212
29,1–14	19
65,7	136
<b>Ezechiel</b>	
5,11	120
6,9	213
6,13	135f.
8	3, 84, 216
8,11	216
8,14	32, 216
8,16	216
16	84, 172, 213, 214
16,1–14	213

16,4–6	214
16,15ff.	63
16,15–34	213
16,16f.	49
16,26.28	49
16,27	213
16,29	208
16,32.38	211
16,34	214
16,35–43	213
16,39–41	214
16,42	215
16,44–48	213
16,46–58	213
16,59–63	213
16,60	214
20,28	135f.
20,30f.	213
22,11	171
23	84, 213, 214
23,1–4	213
23,5–10	213
23,11–21	213
23,18	213
23,22–35	213
23,25	215
23,36–49	213
23,37–43	213
23,37.45	211
23,44	213
34,23f.	202
43,7	133, 213
43,9	213
47,19	106
48,28	106
<b>Hosea</b>	
1	177
1–3	165, 176, 178, 211, 214
1,2	176, 211f.
1,3.6.8	176
2	177

2,4 211  
 2,7–25 176f.  
 2,15 138  
 2,19 214  
 3 177  
 3,1 211  
 3,4 139  
 3,4f. 166  
 3,5 214  
 4 5, 137, **166f.**, 174, 180,  
 182, 203, 206, 214ff.  
 4–11 165, 167, 211, 214  
 4,1–3 166  
 4,10 211  
 4,10ff. 49, 167, 170  
 4,12 175f., 209, 211, 214  
 4,12–14 135, 169, 173f.  
 4,13 135f., 174, 181  
 4,13f. 140, 171, 174, 211, 214  
**4,14** 1, 4, 36, 98, 102, 106f.,  
 135, 142, 144, 147f.,  
 154, 159, **165ff.**, 194,  
 196f., 200, 203ff., 211,  
 215  
 4,15 169, 211  
 4,15–19 183  
 4,18 211  
 5,1 167  
 5,3f. 175, 211  
 5,5.12–14 104  
 6,4.10f. 104  
 6,10 175, 211  
 7,14 177  
 8,14 104  
 9,1 175f., 211  
 10,11 104  
 11,8 102  
 12–14 165, 175  
**12,1(\*)** 1, 98, **101ff.**, 106ff.,  
 123, 165, 175, 194, 198,  
 204  
 12,1f. 104  
 12,3 104

12,15–14,1 104  
 14,6ff. 177

### Joel

4,3 211

### Amos

7,9 142

7,17 211

### Micha

1,7 41, 155, 211

### Nahum

3,4 211

### Sacharja

14,5 100

### Psalmen

22,17 156

29,8 106

45 84

59,15 156

73,27 210

89,6.8 100

106,28 102

106,39 210

### Hiob

5,1 100, 110

15,15 100

33,22 110

36–37 109

36 109ff.

36,1–10 109

36,11–15 109

**36,14** 1, 5, 98, 100, 101, 106f.,  
**109ff.**, 194, 204, 206

36,16–21 109

36,22–33 109

**Proverbien**

6,26	208
7	41
7,6–23	155
7,10	189
26,11	156

**Ruth**

	84
4,11f.17–22	186
4,18–22	202

**Canticum**

45, 63, 84f., 87, 88, 209

**Daniel**

7,27	103
8,24	103
9,27	181

**1. Chronik**

2–4	186
2,3f.	184
3,5	202

5,25	210
28,12	100

**2. Chronik**

5,1	100
10	119
10–12	121
12,1.13f.	107, 119
14–16	122
14,1–4	107, 119
15,8	107, <b>119f.</b> , 147
15,8.16f.	107, 119
17,1–21,1	122
17,6	107, 119, 122
19,3	107, 119
20,31–34	107, 119
20,33	122
21,11.13	210
28,4	135
34,3–8	107, 119
34–35	123

## Apokryphen und Pseudepigraphen

**EpJer**

	19f.
9	19ff.
27–29	19
42f.	19ff.

**1Mak**

1,54	181
------	-----

**2Mak**

	19f.
2,19	20
5,15f.	20
6,4	20f.

6,10–7,42	20
8–15	20

**3Mak**

2,30	142
------	-----

**Sapientia Salomonis**

12,4	142
14,15.23	142

## Neues Testament

**Matthäus**

1,3 202

**Lukas**

1,7 66

1,13 66, 76

**Johannes**

19,30 179

**Offenbarung**

17,5 22

22,15 157, 158

## Qumran

4QDeut<sup>g</sup> 148, 1614QXII<sup>c</sup> 1664QXII<sup>g</sup> 103, 1664QJob<sup>a</sup> 109

11QtgJob 110ff.

## Altorientalische Texte

**Atrmachasis**

I,289f. 72

VII 66, 72

**Codex Hammurapi**

§117 55

§155 188

§156 188

**Enki und Ninmach**

66f.

**Enki und die Weltordnung**

77

**Erra**

IV 52–53 25f.

IV 56 27

**Gilgamesch**

VI 161f. 25f.

**Hethitisches Gesetz**

§193 188

**Inanna-(Iddin-Dagan-)Hymnus**

84ff.

Z.60–63 64

Z.175–188 83

Z.187 84

**KTU**

1.1–6 78

1.3,44f. 157

1.15 78

1.16 77

1.23 85

1.43	85
1.100	85
1.112	71
4.36 2	71
4.38 2	71
4.126 7	71
4.752 5	71

### Kyroszylinder

14

### Mittelassyrische Gesetze

§33	188
A §40,42–106	189

### Nabonid

-Chronik	13
-Schmähung	14

### RS 16.132

24

### SMN 1670

25f.

### Wechselgesang für Göttin Nanja

CBS 8530	191
----------	-----

## Griechische Texte

### Flavius Josephus, *Contra Apionem*

I,16	16
I,73	16

### Inschriften: CIG

I, Nr.511 III	162
III, Nr.5145	162
III, Nr.6753	162

### Herodot, *Historien*

I 94,1	15
I 178–180	12
I 178–200	8
I 181–183	12
I 181f.	12
I 181,5	12
I 182	17
I 184–187	12
I 184f.	13
I 188–191	13
I 191	13, 14

I 191,5	14
I 192–195	13
I 193,3f.	13
I 196–200	13
I 196,1	14, 15
I 196,3	15
I 197f.	15
I 199	8, 10ff., 19ff., 36, 48, 171
I 199,1	11, 15
I 199,3	11
I 199,4	11, 68
I 199,5	11f.
II 121	15
II 64,1f.	12
II 181,4f.	12

### Lukian

<i>De Dea Syria</i>	18f.
<i>Hetairikoi</i>	92
<i>Philopseudes</i>	18

**Strabo**

		16,1,5	17
<i>Geographika</i>	16f.	16,1,14	17
2,14,6	16	16,1,19	17
2,5,11	17	16,1,20	17
6	16	17	17
6,2,6	17	17,1,46	17
8,6,20	16		
16	17		

## Filme

<i>Apocalypse Now</i> (Francis Ford Coppola, USA 1979)	30
<i>Intolerance</i> (David Wark Griffith, USA 1916)	51
<i>The English Patient</i> (Anthony Minghella, USA/GB 1996)	12



# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS – Volumes available

- Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.
- Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.
- Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.
- Bd. 25/4 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band IV. XII–284 Seiten. 1998.
- Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskub*. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Dritte Auflage.
- Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982. Epuisé.
- Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.
- Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.
- Bd. 50/4 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 4. Psaumes. Rapport final du comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur, édité à partir du manuscrit inachevé de Dominique Barthélemy par Stephen Desmond Ryan et Adrian Schenker. XLVI–938 pages. 2005.
- Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9*. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.
- Bd. 145 HANS ULRICH STEYMAN: *Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons*. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.
- Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches*. VIII–228 Seiten. 1995.
- Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà*. I<sup>re</sup> partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. II<sup>e</sup> partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.

- Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse*. Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.
- Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder*. Akten des «Symposiums zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.
- Bd. 151 DAVID A. WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt*. Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.
- Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque*. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.
- Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld*. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.
- Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch*. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.
- Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt*. 136 pages. 1997.
- Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik*. VIII–212 Seiten. 1997.
- Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres*. Récir, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.
- Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nebemia*. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.
- Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg*. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.
- Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*. Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.
- Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*. Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.
- Bd. 160/4 DOMINIQUE CHARPIN / DIETZ OTTO EDZARD / MARTEN STOL: *Mesopotamien: Die altbabylonische Zeit*. Annäherungen 4. Herausgegeben von Pascal Attinger – Walther Sallaberger – Markus Wäfler. 1040 Seiten.
- Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor*. Die Stele von Betsaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.
- Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder*. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.
- Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General*. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2. 388 Seiten. 1998.
- Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas*. Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII–372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.

- Bd. 185 SILKE ROTH: *Gebietlerin aller Länder*. Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches. XII–184 Seiten. 2002.
- Bd. 186 ULRICH HÜBNER / ERNST AXEL KNAUF (Hrsg.): *Kein Land für sich allein*. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri. Für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag. VIII–352 Seiten. 2002.
- Bd. 187 PETER RIEDE: *Im Spiegel der Tiere*. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel. 392 Seiten, 34 Abbildungen. 2002.
- Bd. 188 ANNETTE SCHELLENBERG: *Erkenntnis als Problem*. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen. XII–348 Seiten. 2002.
- Bd. 189 GEORG MEURER: *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten*. VIII–442 Seiten. 2002.
- Bd. 190 MARIE MAUSSION: *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qobélet*. VIII–216 pages. 2003.
- Bd. 191 MARKUS WITTE / STEFAN ALKIER (Hrsg.): *Die Griechen und der Vordere Orient*. Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v. Chr. X–150 Seiten. 2003.
- Bd. 192 KLAUS KOENEN: *Bethel*. Geschichte, Kult und Theologie. X–270 Seiten. 2003.
- Bd. 193 FRIEDRICH JUNGE: *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*. 304 Seiten. 2003.
- Bd. 194 JEAN-FRANÇOIS LEFEBVRE: *Le jubilé biblique*. Lv 25 – exégèse et théologie. XII–460 pages. 2003.
- Bd. 195 WOLFGANG WETTENGEL: *Die Erzählung von den beiden Brüdern*. Der Papyrus d'Orbigny und die Königsideologie der Ramessiden. VI–314 Seiten. 2003.
- Bd. 196 ANDREAS VONACH / GEORG FISCHER (Hrsg.): *Horizonte biblischer Texte*. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag. XII–328 Seiten. 2003.
- Bd. 197 BARBARA NEVLING PORTER: *Trees, Kings, and Politics*. XVI–124 pages. 2003.
- Bd. 198 JOHN COLEMAN DARNELL: *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*. Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI, and Ramesses IX. 712 pages. 2004.
- Bd. 199 ADRIAN SCHENKER: *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher. 224 Seiten. 2004.
- Bd. 200 HILDI KEEL-LEU / BEATRICE TEISSIER: *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz / The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bible+Orient» of the University of Fribourg*. XXII–412 Seiten, 70 Tafeln. 2004.
- Bd. 201 STEFAN ALKIER / MARKUS WITTE (Hrsg.): *Die Griechen und das antike Israel*. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes. VIII–216 Seiten. 2004.
- Bd. 202 ZEINAB SAYED MOHAMED: *Festvorbereitungen*. Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste. XVI–200 Seiten. 2004.
- Bd. 203 VÉRONIQUE DASEN (éd.): *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1<sup>er</sup> décembre 2001. 432 pages. 2004.
- Bd. 204 IZAK CORNELIUS: *The Many Faces of the Goddess*. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadeshet, and Asherah ca. 1500-1000 BCE. XVI–208 pages, 108 plates. 2004.

- Bd. 205 LUDWIG D. MORENZ: *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen*. Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens. XXII–390 Seiten. 2004.
- Bd. 206 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit*. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches. 320 Seiten. 2004.
- Bd. 207 INNOCENT HIMBAZA: *Le Décalogue et l'histoire du texte*. Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament. XIV–376 pages. 2004.
- Bd. 208 CORNELIA ISLER-KERÉNYI: *Civilizing Violence*. Satyrs on 6th Century Greek Vases. XII–132 pages. 2004.
- Bd. 209 BERND U. SCHIPPER: *Die Erzählung des Wenamun*. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion. XII–396 Seiten, 12 Tafeln. 2005.
- Bd. 210 CLAUDIA E. SUTER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Crafts and Images in Contact*. Studies on Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE. XXXII–396 pages, 54 plates. 2005.
- Bd. 211 ALEXIS LEONAS: *Recherches sur le langage de la Septante*. 360 pages. 2005.
- Bd. 212 BRENT A. STRAWN: *What Is Stronger than a Lion?* Léonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. XXX–602 pages, 483 figures. 2005.
- Bd. 213 TALLAY ORNAN: *The Triumph of the Symbol*. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban. XXXII–488 pages, 220 figures. 2005.
- Bd. 214 DIETER BÖHLER / INNOCENT HIMBAZA / PHILIPPE HUGO (éd.): *L'Ecrit et l'Esprit*. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. 512 pages. 2005.
- Bd. 215 SÉAMUS O'CONNELL, *From Most Ancient Sources*. The Nature and Text-Critical Use of Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible. XII–188 pages. 2006.
- Bd. 216 ERIKA MEYER-DIETRICH, *Senebi und Selbst*. Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches. 424 Seiten, 32 Seiten Tafeln. 2006.
- Bd. 217 PHILIPPE HUGO, *Les deux visages d'Élie*. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17–18. XX–396 pages. 2006.
- Bd. 218 STEFAN ZAWADZKI, *Garments of the Gods*. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Eabbar Archive. XXIV–264 pages. 2006.
- Bd. 219 CARSTEN KNIGGE, *Das Lob der Schöpfung*. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich. XII–372 Seiten. 2006.
- Bd. 220 SILVIA SCHROER (ed.), *Images and Gender*. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art. 392 pages, 29 plates. 2006.
- Sonderband CATHERINE MITTERMAYER, *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte*. XII–292 Seiten. 2006.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: [www.unifr.ch/bif/obo/obo.htm](http://www.unifr.ch/bif/obo/obo.htm)

ACADEMIC PRESS FRIBOURG  
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

- Bd. 8 DONALD M. MATTHEWS: *Principles of composition in Near Eastern glyptic of the later second millennium B.C.* 176 pages, 39 pages with drawings, 14 plates. 1990.
- Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiba*. Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.
- Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.
- Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*. XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.
- Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette*. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.
- Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis 'Atlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.
- Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Far'ah*. Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.
- Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak*. Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.
- Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt*. From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.
- Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.
- Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I keroi circolari in Oriente e in Occidente*. Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.
- Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux*. Mission archéologique de Meskéné-Emar. Recherches au pays d'Aštata. XXII–496 pages, 66 planches. 2001.
- Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Hamidiya 3*. Zur historischen Geographie von Idamaras zur Zeit der Archive von Mari(2) und Šubat-enlil/Šehnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.
- Bd. 22 CHRISTIAN HERRMANN: *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz*. X–204 Seiten, 126 Seiten Tafeln inbegriffen. 2003.
- Bd. 23 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Hamidiya 4*. Vorbericht 1988-2001. 272 Seiten. 20 Pläne. 2004.
- Bd. 24 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel*. Band III. XII–252 Seiten und 112 Seiten Bildtafeln. 2006.
- Bd. 25 JÜRG EGGELER / OTHMAR KEEL: *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien*. Vom Neolithikum bis zur Perserzeit. XVIII–518 Seiten. 2006.
- Bd. 26 OSKAR KÄELIN: «Modell Ägypten». Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr. 208 Seiten. 2006.

## Zusammenfassung

Als «Tempeldirnen» und «Lustknaben» sind sie in Bibelübersetzungen zu finden. Aber gab es sie wirklich, die sogenannten Tempelprostituierten? Für den Alten Orient wird dies schon lange in Zweifel gezogen. Das Alte Testament jedoch soll Kultprostitution bezeugen, und zwar als Tätigkeit der *Qedeschen*. Die vorliegende Untersuchung widmet sich dieser alttestamentlichen Gruppe in detaillierten Exegesen zu sämtlichen Belegen über das *Qedeschen*-Wesen. Die exegetische Arbeit ist eingebettet in eine generelle Diskussion des Hypothesenkomplexes zur Kultprostitution, welche u. a. Herodots Babylonischen Logos und ausserbiblische Vergleichsgrößen wie die akkadisch als *qadištu* bezeichneten Frauen thematisiert.

Die Untersuchung kommt zu folgenden Ergebnissen: Die Vorstellung von Kultprostitution speist sich aus einem Forschungsmythos. Die alttestamentlichen *Qedeschen* erscheinen als Kultpersonal aus der Anfangszeit Judas, die mit Opferriten und der Verehrung Ascheras in Verbindung gestanden haben, jedoch nicht als Kultprostituierte bezeichnet werden können. Bei den Stellen zu den männlichen *Qedeschen* ist gar keine Verknüpfung zu hurerischen Handlungen gegeben. Bei den weiblichen ist zwar eine Anlagerung des Hurerei-Vorwurfs festzustellen, dieser basiert jedoch auf dem *metaphorischen* Vergleich von unerwünschtem Glauben mit hurerischem Treuebruch gegenüber JHWH. Bei der einzigen quasi synonymen Verwendung von *Qedesche* und «Prostituierte» (*zônāh*) in Gen 38 fehlt ein kultischer Hintergrund. Es ist anzunehmen, dass hier ein Bedeutungswandel sichtbar wird, den die *Qedeschen*-Begrifflichkeit unter Einfluss der alttestamentlichen Hurerei-Metaphorik durchlaufen hat.

## Summary

They can be found in Bible translations as «shrine prostitutes» and «sodomites.» But did these so-called cultic prostitutes really exist? For the ancient Near East in general, this has been called into question. The Old Testament however is said to witness to cultic prostitution as the activity of the *qēdešôt*. This investigation undertakes a detailed exegesis of all passages relating to *qēdešôt*, embedded in a general discussion of the aggregate of hypotheses concerning cultic prostitution, which deal with the Babylonian Logos of Herodotus or comparable nonbiblical personages such as the women called *qadištu* in Akkadian.

The investigation concludes that the *qēdešôt* appear as cultic personnel in the time of Judah's origins in connection with sacrificial rites and the worship of Ashera, but not as cultic prostitutes. In the passages dealing with male *qēdešîm* no connection is made to acts of prostitution. With regard to the female, a certain accretion of the accusation of prostitution can be observed, based however on a *metaphorical* comparison of unwelcome faith with harlot-like infidelity toward YHWH. The only quasi-synonymous use of *qēdešāh* and «prostitute» (*zônāh*) in Gen 38 lacks a cultic background. It can be assumed what we see here is a change in the meaning of the *qēdešôt* concept under the influence of the biblical harlotry.